

Bibliographica Americana

Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales



DICIEMBRE 2024

20

SUMARIO



Ilustración de tapa: Anónimo, *Mama Ocllo*, óleo sobre tela, Siglo XVIII, San Antonio: San Antonio Museum of Art. En: “El Paititi y el regreso del Inka en un urpu del siglo XVIII” de Patricia Nogueira. *Bibliographica Americana* N° 20. Dic. 2024.

Bibliographica Americana

ISSN: 1668-3684

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Agüero 2502

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

(C1425EID)

Tel.: 54 (011) 4808-6000, int. 1356

ARTÍCULOS

Pág. 3

Rituales andinos, miradas idolátricas. Una metodología para el análisis de los textos visuales de *la Primer nueva corónica y buen gobierno*

Por Paula Rossi

Pág. 18

El *Annus Patiens* del P. Peramás en diálogo con los clásicos

Por Marcela Alejandra Suárez

Pág. 30

El Paititi y el regreso del Inka en un *urpu* del siglo XVIII

Por Patricia Nogueira

Pág. 56

Intertextualidad e invención en “El hambre” de Manuel Mujica Láinez

Por Valentin Vergara

Pág. 66

Los *Casiques* Quipildor (Puna de Jujuy, siglos XVI-XX). Ensayo sobre cambios y continuidades en tradición oral, historia y derecho

Por Margarita Gentile

RITUALES ANDINOS, MIRADAS IDOLÁTRICAS. UNA METODOLOGÍA PARA EL ANÁLISIS DE LOS TEXTOS VISUALES DE *LA PRIMER NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO*

Paula Rossi

CONICET – Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, UBA /
Laboratorio de Arqueología Regional Bonaerense, UNMdP - Argentina.
rossi.paula28@gmail.com

Resumen:

Con el propósito de contribuir a la comprensión de la religiosidad andina prehispánica y a las interpretaciones que se tenían de ella en el siglo XVII, en esta investigación se presenta una propuesta teórico-metodológica elaborada con el objeto de analizar prácticas rituales andinas preincaicas e incaicas ilustradas en la crónica colonial de Felipe Guaman Poma de Ayala, *Primer nueva corónica y buen gobierno* (ca. 1615). La problemática se aborda a partir de la vinculación entre perspectivas historiográficas, arqueológicas y antropológicas que se han renovado en el último tiempo y que permiten complejizar los estudios acerca del mundo andino dilucidando rupturas y continuidades que trajo el proceso de conquista. Para esto hemos incurrido en el concepto de *performance* partiendo de la consideración de que toda práctica ritual es una acción performática. Sumado a esto, serán retomados los aportes de la Arqueología visual, de la Cultura visual y de la Sociología de la imagen. La metodología propuesta fue construida especialmente para esta investigación, y ofrece un primer acercamiento al análisis de imágenes dentro del campo de los estudios coloniales desde una mirada crítica, es decir, desprendida de la forma occidental y cristiana de mirar.

Palabras clave: Imágenes – *Performance* ritual – Religiosidad andina – Guaman Poma de Ayala – Crónica colonial

Abstract:

With the purpose of contributing to the understanding of pre-Hispanic Andean religiosity and its interpretations in the 17th century, this research presents a theoretical-methodological approach to analyze pre-Hispanic Andean ritual practices illustrated in the colonial chronicle of Felipe Guaman Poma de Ayala, *Primer nueva corónica y buen gobierno* (ca. 1615). The problem is based on the link between historiographical, archaeological and anthropological perspectives that have been renewed in recent times and that allow for a more complex study of the pre-Hispanic Andean world, elucidating the ruptures and continuities brought about by the conquest process. For this purpose, the contributions of Visual Archaeology and Visual Culture, of the Sociology of the Image were retaken and, to study the rituals from their graphic representation in the drawings of the chronicle, we have made incursions in *performance* theory and from the consideration that every ritual praxis is a performative act. The proposed methodology, built especially for this project, differs from those interpretations that naturalize cultural, social and economic eurocentrism and allows us to study the colonial period with a critical view.

Keywords: Images – Ritual *performance* – Andean religiosity – Guaman Poma de Ayala – Colonial chronicle

Recibido: 7 de junio de 2024

Aceptado: 16 de septiembre de 2024

RITUALES ANDINOS, MIRADAS IDOLÁTRICAS. UNA METODOLOGÍA PARA EL ANÁLISIS DE LOS TEXTOS VISUALES DE LA *PRIMER NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO*¹

La obra de Guaman Poma entre el registro escrito y los textos visuales que la componen

La *Primer nueva corónica y buen gobierno* es uno de los documentos coloniales más estudiados por la comunidad científica. Desde su descubrimiento en 1908 por parte de Horst Pietschmann en la Biblioteca Real de Copenhague, investigadores provenientes de distintos campos disciplinares se han detenido en la obra guamanpomiana (Ossio, 2008). Según Rolena Adorno (2002), la crónica fue escrita entre finales del año 1600 y 1616. Otros investigadores llegaron a la conclusión de que el autor transitaba los últimos años de su vida cuando terminó con su empresa, en base a la información sobre el contexto toledano. En este sentido, Guaman Poma podría haber comenzado con su escrito entre 1580 y 1590, por lo que fue contemporáneo a la organización y reestructuración del territorio andino como consecuencia de las reformas impulsadas por el Virrey Toledo. Para emprender la investigación acerca de las ilustraciones que componen la crónica y contextualizar el lugar desde el cual el cronista confeccionó su obra, resulta necesario conocer su trayectoria, su origen étnico y su rol político en la sociedad colonial andina.

Se estima que Guaman Poma de Ayala nació aproximadamente entre 1530 y 1550, en el actual distrito de Cabana, Perú. Era descendiente de la dinastía Yarovilca de Huánuco por parte paterna y de los Incas por línea materna. Pese a las dificultades para precisar su genealogía, se sabe que sus antepasados andinos habían sido *mitmaqkuna* –posiblemente de Huánuco– reasentados por el Inca a grandes distancias de su lugar de origen. Éstos eran miembros de una comunidad que, habiendo recibido privilegios especiales, fueron enviados a una nueva región conquistada para colonizarla (Adorno, 2016a). Además, Guaman Poma “trabajó como escritor e intérprete para la administración y jurisprudencia española” (Fritz 2005, 91) y participó en las campañas de extirpación de idolatrías lideradas por Cristóbal de Albornoz, en las que se condenó a los indios por rendir culto a deidades locales, se los evangelizó y difundió el credo católico (Brading, 1991). Esta participación institucional del cronista se condensa en los significados de la crónica de muchas formas, en particular, si se tiene en cuenta que parte de sus fuentes de información acerca de ídolos e idolatrías prehispánicas se basan en datos recopilados en dichas campañas.

La crónica es una carta que Guaman Poma de Ayala le escribió al rey Felipe III de España; allí el cronista narra la historia andina desde los orígenes hasta el presente colonial, ofreciendo fuertes críticas al sistema de explotación y coacción impuesto por la corona española (Adorno, 2016a). La presencia de 398 dibujos a lo largo del documento, conectados con epígrafes que explican y desarrollan su contenido, responden a una estrategia narrativa y hacen a la originalidad de la crónica. En ellos prevalecen las lógicas andinas a través de la organización del espacio visual en cuatro partes y de las posiciones de los agentes en los dibujos (Adorno, 1987 en Fritz, 2005). Guaman Poma explica que este libro fue “escrito y debojado de mi mano y ingenio para que la uaridad [variedad] de ellas y de las pinturas y la enbinción [invención] y dibuxo a que vuestra Magestad es enclinado haga fázil aquel peso y molestia de una letura falta de enbinción” (Guaman Poma de Ayala 1615, 10). El cronista pone de manifiesto la utilidad que le otorga a sus dibujos: la posibilidad de despertar en el lector la imaginación histórica y, además, los considera como fuente de veracidad. En el mundo andino, las imágenes son parte fundamental de un discurso visual de larga profundidad temporal. Incluso durante el período colonial, la producción del discurso visual perduró en distintos ámbitos y se convirtieron en narraciones de resistencia y portadores de memoria, como el caso de los vasos rituales. José Luis Martínez Cereceda (2014) concibe a las ilustraciones de la crónica como textos visuales cargados

1 El presente texto reúne una síntesis de algunas de las propuestas de la tesis de grado titulada “Entre Historia y Arqueología Visual: un análisis de los rituales andinos en las ilustraciones de la *Primer nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (ca.1615)” para obtener el título de Licenciada en Historia en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina 2022. Una versión preliminar de lo expuesto en este artículo fue presentada en las XVIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia realizadas en mayo de 2022 en la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud de la Universidad Nacional de Santiago del Estero, Argentina. Agradezco a la Dra. Laura Quiroga y al Dr. Germán Morong Reyes por sus comentarios.

de sentido para las comunidades y grupos sociales entre los que circularon. En numerosos trabajos, las ilustraciones de esta crónica son utilizadas para ejemplificar temáticas estudiadas a partir de otros documentos coloniales o desde el registro arqueológico.

Aquellas investigaciones que emplearon los dibujos en sí mismos como fuentes de análisis son de utilidad para nuestra investigación, aún con sus diferencias temáticas, porque nutren nuestra comprensión acerca del documento desde múltiples perspectivas (Adorno, 2001, 2002, 2016a, 2016b; Martínez Cereceda 2000, 2005, 2018; Martínez Cereceda *et al.*, 2014; Quispe-Agnoli, 2014; González Díaz, 2012, entre otros). Adorno ha profundizado, a lo largo de tres décadas, en el conocimiento acerca de la trayectoria personal del cronista y de los estudios codicológicos del documento, por lo que pudo confirmar que la crónica fue escrita por la pluma de una sola persona (Adorno, 2002). Además, ha perseguido el objetivo de estudiar el mensaje subyacente del documento, y preguntarse para qué y con qué fin Guaman Poma construyó su crónica (Adorno, 2016a). En palabras de Adorno (2002), la carta guamanpomiana puede ser categorizada como un arbitrio, dado que el autor ofrece soluciones políticas y económicas para la administración real.

Martínez Cereceda tiene invaluable trabajos que han servido de guía para nuestro análisis. En primer lugar, los conceptos de textos visuales y soportes de memoria son fundamentales para comprender la importancia que tenían los sistemas de registro alternativos a la escritura en el mundo andino prehispánico y colonial (Martínez Cereceda, 2005; 2014; 2018). En otro orden de cosas, resulta significativo evaluar la posición de enunciación desde la cual Guaman Poma emite su mensaje. De este modo, se parte de la consideración de que el cronista configuró un discurso heterogéneo desde planteos indígenas hacia un público hispano y dirigido al Rey Felipe III de España, siendo las imágenes el texto primario del documento, y contando con epígrafes que son una mezcla de castellano antiguo con quechua y aymara (Martínez Cereceda, 2000).

Existe un acuerdo entre la comunidad de historiadores en torno a que las imágenes (dibujos, fotos, mapas, grabados, pinturas, etc.) son fuentes históricas documentales cargadas de significación. Sin embargo, siguen presentes ciertos prejuicios relacionados con las dificultades para trabajar con documentos que transmiten mensajes, ideas y sentidos por vías alternativas a las que priman en la cultura logocéntrica (Pérez Vejo, 2012). Fernando Rodríguez De la Flor (2009) considera que durante todo el siglo XX esa cultura desautorizó el discurso figurado y lo redujo a una posición ancilar respecto de la palabra escrita. En este trabajo se considera que las imágenes “hacen hablar” al pasado de una forma distinta que el recurso escrito. Las ilustraciones ofrecen la posibilidad de reconstruir la mirada de quienes crearon las imágenes y del público que se esperaba que pudiera observarlas, lo que se denomina como el ojo de la época (Pérez Vejo, 2012) o el ojo vivo (Rodríguez De la Flor, 2009). Estas expresiones son retomadas aquí porque ayudan a mirar y analizar los dibujos, ubicándolos en el marco temporal de su creación. En este sentido, el análisis de los dibujos realizados por Guaman Poma, atendiendo a la posición desde la cual el cronista emite su mensaje, permite generar datos significativos acerca de las prácticas sociales andinas, los agentes que participaban y la cultura material que funcionaba como intermediaria de las prácticas en cuestión (Rivera Cusicanqui, 2015). Además del ojo vivo y productor, puede resultar de utilidad el concepto de *imago*, definido como una formación figurativa que se forja en la mente de quien la concibe (Rodríguez De la Flor, 2009). De este modo, en el centro de nuestro análisis se ubican las mentalidades, el marco social que habilita y que configura la Cultura visual, que hace que aquello que es visto sea un espacio de interacción social, de disputas y de resistencias porque, el dominio de lo visual, radica en las fuerzas y relaciones de poder que le dan sentido (Hernández, 2005).

En este trabajo se propone una des-realización de la mirada, es decir que para el análisis de las imágenes se pone el acento en el sujeto, observador y productor de ilustraciones y último responsable del *imago* que construye (Rodríguez De la Flor, 2009). Los dibujos realizados por Guaman Poma de Ayala son una construcción social del autor en la que se articulan su historia e identidad, y a partir de los cuales es posible estudiar ciertos trazos de la religiosidad andina y su transformación en el período colonial. Además, la presencia de las imágenes en la crónica será estudiada y analizada como parte de una forma predilecta y tradicional de comunicar y plasmar numerosos discursos y, por lo tanto, como textos visuales con significados narrativos acerca de la agencia de las materialidades que intervienen en la configuración de la cultura andina. Los objetivos que se persiguen con esta propuesta de investigación adquieren relevancia en la medida en que se busca analizar rituales prehispánicos que fueron ilustrados en un contexto colonial y por un cronista que habitaba una zona intermedia o de contacto entre el mundo andino y el cristiano occidental (Adorno, 2016a). Este tránsito entre dos universos incompatibles define la vida de Guaman Poma como personaje histórico y, además, la tragedia de no ser “puramente” de ninguno de los dos mundos repercutió en los significados de su obra (Stern, 1978). En consecuencia, en la crónica está presente la contradicción que lo llevó a tildar ciertos

rituales andinos como idolatrías, y a denunciar las violencias, abusos y malos tratos a los que los indígenas estaban sometidos. ¿Cómo abordar entonces el análisis de los textos visuales que conforman la crónica? ¿A partir de qué criterios será estudiada la relación entre ritualidad, agencia y materialidad? Para intentar dar respuesta a estas preguntas es que fue configurada una metodología particular, resultado de la interrelación de distintas propuestas provenientes de campos disciplinares diversos, tales como la Sociología, la Historia y la Arqueología.

La crónica se divide en treinta y nueve capítulos y existen tres posibles organizaciones del contenido de la crónica (Adorno, 2002). El primero divide a la crónica en dos: la “Nueva corónica” y el “buen gobierno”. El segundo nivel la divide en tres partes: Nueva crónica, CONquista² y Buen Gobierno, basado en la estructuración del cuerpo de la crónica y en la Tabla, confeccionada por el cronista. El último nivel de análisis, retomado en esta investigación, divide la fuente en diez segmentos. En este trabajo serán estudiados 8 dibujos que componen el cuarto segmento titulado: *La “quinta edad” de los indios del mundo* (capítulos 6-18) (Adorno, 2002). Allí Guaman Poma aborda la organización del *Tawantinsuyu* atendiendo a su dimensión social, cultural e institucional. A continuación, introducimos algunas consideraciones respecto de la religiosidad en el imperio incaico que luego serán problematizadas a partir del análisis de los dibujos.

Algunos principios de la religiosidad y ritualidad andina en el incario

En este apartado nos limitamos a presentar resumidamente algunos aspectos específicos de la religiosidad andina relacionados con el incanato y con el contenido de las imágenes a analizar. La información sobre las prácticas rituales en los Andes prehispánicos proviene del diálogo entre Arqueología, Historia y Etnografía. La ritualidad estructuraba la jerarquía y los vínculos sociales, por lo que su estudio ofrece información relevante acerca del poder, la autoridad y la dimensión simbólica en la sociedad andina prehispánica. Por ejemplo, algunos rituales podían ser presididos únicamente por el Inca gobernante, sumado a que parte de su poder y su rol de autoridad se sustentaba en el mito de los orígenes que declaraba al Inca y a la Coya como hijos del Sol y de la Luna, adquiriendo así un estatus político destacado (Bauer y Dearborn, 2003). Generalmente, las deidades principales eran personificaciones de seres humanos y animales, como el águila o la serpiente (Avelar Araujo, 2009). Asimismo, el culto a los *malquis*, “antepasados momificados pertenecientes a un *ayllu*”, ocupó un lugar central en la religiosidad andina (Rostworowski 1983, 15; Stern 1982, 40). Eran considerados entidades protectoras de las comunidades y habitaban en las montañas más altas –*apus*– donde nace el agua que riega los campos de cultivo (Limón Olvera, 2006).

En este sentido, la religiosidad andina implicó una serie de creencias espirituales vinculadas con el medio natural y circundante. Existía un interés por el conocimiento cosmológico, puesto que creían que numerosas fuerzas trascendentales regían los fenómenos naturales y sociales, de modo que las divinidades se relacionaban con distintos astros (como el Sol y la Luna) y con la tierra y el agua, centrales para la producción agrícola y pastoril, base y fundamento de su economía (Avelar Araujo, 2009). Uno de los rasgos viscerales del pensamiento andino implica la vinculación entre la dimensión terrenal (seres humanos y el medio circundante) y la supraterranal (ancestros y deidades). Éste es el punto de partida para comprender la estructura dual de su pensamiento con su consecuente representación cuatripartita, totalidad del orden andino del mundo y del espacio (Platt, 1978 en Rostworowski, 1983). La dualidad es un principio que rige todo tipo de relación en los Andes, desde la religión y la diarquía hasta los sistemas de representación sociopolíticos. En síntesis, implica que cada ente (humano, divino o natural) posee su par opuesto y complementario a la vez. Para ejemplificar lo dicho previamente, toda deidad poseía su réplica, todo Inca su *hueque* o hermano por su esquema doble de pensamiento (Rostworowski, 1983).

Consecuente con el pensamiento dual, los vínculos entre los seres humanos y sus agentes de adoración implican relaciones recíprocas y complementarias (Stern, 1982). La complementariedad hace referencia a que cada fenómeno, hecho, persona u objeto es completado por su par opuesto, por ejemplo, el cielo y la tierra, el sol y la luna, el varón y la mujer, el día y la noche, la bondad y la maldad. Cada uno de estos pares

2 Es justamente la escritura en mayúscula de las tres primeras letras de la palabra conquista lo que le da la pauta a la autora de que el apartado “conquista” podría ser otro segmento. Para más información consultar: Adorno, R. 2002. Un testigo de sí mismo: la integridad del manuscrito autógrafa de *El primer Nueva Corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615/1616). *Fund og Forskning*, nro. 41: 7-96.

“coexisten para el pensamiento andino de manera inseparable” (Alvear Araujo 2009, 91). La reciprocidad, por su parte, es un sistema que organiza y estructura las relaciones sociales, y tiene como función regular y administrar la producción al interior de las comunidades. Los *ayllus* dependen de redes más amplias y extensas, por lo que los vínculos comunitarios que se configuran se basan en intercambios recíprocos, equitativos y equilibrados de mano de obra con otras comunidades. Sin embargo, esta organización tiene una dimensión social y religiosa más importante que la relativa al aprovisionamiento material de la sociedad porque la reciprocidad es un valor cultural que configura y estructura la vida social. El principio recíproco establece un acuerdo mutuo en el que dos entidades distintas llegan a un *tincu* (encuentro), que les permite establecer una relación idealmente equivalente (Stern, 1982; Rostworowski, 1983; 2015). De este modo, los intercambios equilibrados no se dan solamente al interior de relaciones económicas entre personas, sino que se reproducen en el vínculo con sus dioses (Stern, 1982).

Los cerros y las fuentes de agua fueron objeto de veneración a través de numerosos rituales que involucraron ofrendas y sacrificios, como pedido y retribución a los dioses. Relativo al recurso hídrico, el desarrollo de sistemas de riego permitía el cultivo de maíz a partir de la construcción de las terrazas de cultivo (Sherbondy, 2017). La producción, eje de todas las relaciones sociales, se encontraba en diálogo con la cosmología. Por ejemplo, durante el *Tawantinsuyu*, el Inca Pachacutec Yupanqui fue el encargado de reorganizar los sistemas económico, social y calendárico del imperio al imponer un culto estatal (Bauer y Dearborn, 2003). Éste Inca instauró un calendario solar oficial dividido en doce meses, que estaba acompañado de celebraciones públicas pautadas para todo el imperio, siendo el *Inti Raymi* del 21 de junio una de las más importantes porque se celebra el comienzo de un nuevo año agrícola. En ella participaban todos los habitantes del Cuzco y las autoridades durante quince días y realizaban danzas, culto a distintos ancestros, consumo de bebidas, ceremonias y sacrificios. El día del solsticio de invierno, el Inca y sus allegados esperaban la salida del Sol en la plaza Huacapayta. *Inti Raymi* significa el renacimiento del Dios Sol, que da comienzo a un nuevo año. De ahí la relación entre esta festividad, el desarrollo productivo y su comprensión cíclica del tiempo (Eeckhout, 2004).

Otra cuestión importante sobre la relación con la naturaleza se halla en que su percepción del cosmos presentaba una coherencia con las relaciones locales y espaciales conocidas (Stern, 1982). A modo de ejemplo, los *ceques* eran líneas imaginarias que dividían el valle de Cuzco y que tenían como origen común el Coricancha, ubicado en el centro de la ciudad; al final del recorrido se encontraban las *huacas* o adoratorios. La región del valle de Cuzco estaba dividida en cuarenta y uno o cuarenta y dos *ceques*. La capital y, por extensión, todo el imperio, estaba dividido en cuatro partes y Cuzco reflejaba la división en mitades, ambas divididas nuevamente en dos: las cuatro partes del imperio (Bauer y Dearborn, 2003).

Las *huacas* son uno de los elementos ineludibles para referirnos a lo sagrado en el mundo andino, centrales en los cultos comunitarios en los *ayllus* y en los grandes actos públicos de Cuzco (Rostworowski, 1983). El concepto *huaca* pone de manifiesto la imposibilidad de establecer correspondencias con las terminologías occidentales, y de qué modo ciertas palabras utilizadas por muchos cronistas, como Guaman Poma, son una apropiación conceptual e ideológica propia del catolicismo español³. Pese a que habitualmente se traduce como “dioses” o “ídolos”, la palabra *huaca* hace alusión a adoratorios en cuevas, rocas o las cimas de la montaña, peñas, cerros; y también elementos artificiales del paisaje, como casas, fuentes o canales. Es decir, designa cualquier cosa singular: objetos, seres, lugares y fenómenos sagrados (Bernard y Gruzinski, 1992). Además, eran santuarios o espacios de adoración a ancestros y deidades a quienes se les ofrecía distintos bienes materiales que tenían un significado simbólico particular, por ejemplo, objetos de oro, plata, textiles, hojas de coca, entre otros, e incluso, sacrificios humanos o animales. Por lo tanto, cada *huaca* tenía sentidos, prácticas y ofrendas distintas; algunas estaban relacionadas con los sistemas de regadío (Sherbondy, 1986 en Bauer, 2003), mientras que otras tenían la función de marcar los límites entre las tierras de grupos sociales distintos. Queda de manifiesto entonces cómo estos cultos y rituales presentaban una importante connotación geopolítica, unidos a los fenómenos naturales y relativos a la producción agrícola. De este modo, había una relación íntima entre culto, identidad y territorio (Alvear Araujo, 2009).

Retomando lo dicho previamente, existía en los Andes una “sacralidad amplia” (Rösing 1994, 191), es decir, una religión pragmática orientada a la acción en la que gran parte de las prácticas rituales eran

3 Para una discusión del término ver: Itier, C. 2021. “Huaca”, un concepto andino mal entendido. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. Vol. 53. (3): 480-490. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562021005001902>. Consultado por última vez: 14 de mayo de 2022.

actividades habituales presentes en la vida diaria. Por ello, muchos de esos rituales se desarrollaban en un espacio cotidiano, pero un complejo sistema de símbolos lo tornaba especial, y construía una forma trascendente de comprender y sentir el mundo, a la vez que constituían elementos clave en la reproducción social andina (Alvear Araujo, 2009). La importancia de entender las prácticas religiosas en su contexto radica en marcar las diferencias y distancias irreconciliables respecto de las concepciones eurocéntricas sobre la moral y las prácticas adoratorias. En ese sentido, la conquista europea sobre las tierras americanas tiene una dimensión religiosa que será necesario develar para el estudio de las ilustraciones de una crónica escrita en tiempos coloniales⁴.

Los conceptos de idolatría y de hechicero adquieren una importancia central en nuestro análisis, dado que la mentalidad española integraba ambos conceptos y que, además, son nociones presentes en la crónica guamanpompiana (Trujillo 2017, 55). Allí radica la importancia de entender la mente de los extirpadores y su concepción teológica y práctica sobre las creencias indígenas. Respecto de las prácticas religiosas andinas y como una de las primeras políticas de dominación y control, el clero católico se encargó de la evangelización de los indios y de la supresión y persecución de cualquier acto religioso en sus *huacas* y *malquis* a través del Santo Oficio de la Inquisición y las Campañas de extirpación de idolatrías (Alvear Araujo, 2009). Los prejuicios europeos fueron parte constitutiva de un trabajo retórico de occidentalización construido por cronistas, misioneros y religiosos, basados en los presupuestos teológicos emitidos por las disposiciones conciliares de la Iglesia Católica (Bernard y Gruzinski, 1992). Fray Bartolomé De las Casas fue un dominico y letrado escritor de numerosos memoriales y, además de su postura pro-indígena, destaca sus estudios y preceptos al respecto de la idolatría, considerada como un error o equivocación por adorar a seres que no eran intrínsecamente santos, como los animales o los cuerpos celestes. Este error era la trampa diabólica que lleva al pecado porque construye una réplica demoníaca de la fe (Bernard y Gruzinski, 1992).

En este sentido, las prácticas idolátricas no implicaban un estadio previo en la escala evolutiva para llegar a la latría sino que, por el contrario, eran “su degradación, su corrupción” (Bernard y Gruzinski 1992, 45). La hechicería era una práctica idolátrica y los hechiceros eran vistos como siervos del diablo y cercanos al enemigo, dado que el hechicero era un intermediario entre dos mundos o planos, porque entraba en comunicación con figuras diabólicas (vínculo entablado a partir de ritos, amuletos o imágenes) (Portugal, 2017). Según religiosos y jueces eclesiásticos encargados de juzgar estas prácticas, la hechicería implicaba adivinaciones, maleficios y prácticas curatorias.

A continuación, se presenta el concepto central que estructura la propuesta metodológica del trabajo. Para esto se retoman las propuestas teóricas provenientes del campo teatral y la antropología para conceptualizar las prácticas rituales andinas y, posteriormente, iniciar con el análisis de los dibujos de la crónica.

Propuesta teórico-metodológica

Performance ritual

Todo ritual consiste en una escenificación cargada de sentido que reproduce y construye memoria, por lo que representa y legitima un orden de las cosas (Schechner, 2000 en Bianciotti y Ortecho, 2013; Taylor, 2012). Los rituales son prácticas que responden a la tradición y la herencia, en las que intervienen seres humanos, materialidades y agentes no humanos. Para complejizar el análisis acerca de los rituales andinos, los aportes provenientes del campo teatral y de la antropología serán de utilidad en este trabajo. Las prácticas rituales en esta investigación son entendidas como *performances*, es decir, reiteraciones de guiones socioculturales regidos por normas, que ilustran las relaciones de poder y jerarquías en un grupo social (Butler, 1997; Cohen y Puente, 2020).

Sin embargo, el ritual no consta únicamente de la acción de la reproducción, porque pese a que la acción es aprendida y heredada por quienes la ejecutan, también puede ser subvertida y desaprendida. Es decir, en toda *performance* se da una conjunción entre la tradición y la herencia, a lo que se le suma la

4 Para estados de la cuestión sobre las múltiples categorizaciones de crónicas coloniales consultar: Larrain Barros, H. (1980). *Cronistas de raigambre indígena I y II*. Otavalo: Instituto otavaleño de Antropología.

innovación, porque las prácticas performáticas presentan posibilidades pragmáticas, que permiten transformar el sentido primero de, en este caso, un ritual (Taylor, 2012; Turner, 2002 en Bianciotti y Ortecho, 2013). Esa posibilidad de agencia y transformación es central para comprender el rol de los rituales en su contexto. Todas las actividades que se realicen más de una vez pueden ser estudiadas como *performances*, a partir de la idea de las conductas restauradas. De este modo, la *performance* es una acción, una metodología y una propuesta epistemológica (Taylor, 2012).

Al atender a la *performance* de los rituales, el estudio de todo lo que los compone (actividades, festividades, movimientos, espacialidad y manipulación de ciertos objetos) ofrece la posibilidad de analizar la ideología y cosmovisión andinas, por lo cual permite un acercamiento a su visión del mundo. Si se tiene en cuenta que “no son en primer lugar las construcciones conceptuales las que caracterizan a la religión andina, sino las estructuras de su actuar” (Rösing 1994, 191), las prácticas rituales andinas graficadas en la crónica de Guaman Poma pueden ser abordadas a partir de un análisis iconográfico basado en la *performance*, que ayuda a poner el foco de atención y análisis en aquellas experiencias. Prestaremos especial atención a la corporalidad, a la gestualidad y a los indicadores visuales de movimientos y posiciones para abordar la agencia y *performance* en los ritos y festividades ilustrados. El principio andino de dualidad-complementariedad, consecuentemente cuatripartito, se evidencia en las ilustraciones de la crónica. El cronista ubicó a agentes, objetos y espacialidad siguiendo un criterio de valoración iconográfico andino. En particular, los criterios metodológicos de lateralidad, centralidad y horizontalidad han resultado de utilidad para establecer relaciones entre la visión del mundo de Guaman Poma y su mensaje pictórico (González Vargas, et. al. 2001; 2003 y Seguí, 2004). Esta propuesta metodológica, que cristaliza el principio de la existencia de pares opuestos complementarios desarrollado previamente, ilumina y nutre nuestro objetivo de estudiar las prácticas rituales ilustradas y la concepción del mundo simbólico y religioso del cronista.

El ritual rompe la concepción de temporalidad lineal: por un lado, implica un círculo de retroalimentación entre lo establecido y la innovación y, por otro lado, condensa la temporalidad pasada y la futura en un mismo hecho. En este sentido, el ritual puede ser comprendido desde una óptica comunicativa alternativa al lenguaje verbal (Butler, 1997) en el que la materialidad interviene. A su vez, las interpretaciones de los estudios postestructuralistas acerca de la cultura material y la agencia de las “cosas” resultan fundamentales para el estudio de la ritualidad andina. Esto permitirá relacionar la capacidad de acción y la agencia humana con la cultura material. De este modo, se considera a la materialidad como mediadora y generadora de relaciones sociales, por lo tanto, con un rol activo en la realidad (Gosden, 2005). Esto implica que los objetos –en tanto “cosas”– están cargados de significación y protagonizan ciertos eventos, de modo que es posible dar cuenta de su agencia. A modo de ejemplo, José Luis Martínez Cereceda (2018) ha estudiado los vasos rituales y considera que su presencia, siempre de a pares, representa uno de los principios de la cosmología andina. Al mismo tiempo, funcionaron como insignias que denotaban poder, autoridad y prestigio, usados para sellar pactos y acuerdos y, por último, para brindis entre representaciones de autoridades con chicha (bebida ritual por excelencia).

Asimismo, la cultura material no hace referencia únicamente a objetos transportables, sino que incluye otras “cosas” tales como el medio circundante, la naturaleza y espacios sacros (como las sierras, los cursos de agua y las montañas) que determinan las prácticas y le dan sentido (Gosden, 2005). Gran parte de los rituales que son estudiados en este trabajo se realizan en espacios abiertos, al aire libre. Esto también será problematizado y afecta al estudio de la *performance* ritual dado que nuevos agentes y actores se convierten en partícipes de los rituales, al tiempo que el paisaje deja de ser telón de fondo y se convierte en agente activo de la ritualidad. Desde esta perspectiva, en este trabajo proponemos que, a través de la identificación de constantes o repeticiones en los gestos y movimientos de los agentes humanos y no humanos graficados, así como de las “cosas” que forman parte de las escenas ilustradas, es posible reconocer rituales performáticos de origen andino y algunas de sus transformaciones durante el contexto colonial en el que Guaman Poma generó su obra.

Entrenar la mirada - Un sistema de registro para el análisis de las ilustraciones

En este apartado se desarrolla el objetivo central de esta investigación: la metodología confeccionada específicamente para el análisis de los rituales graficados por Guaman Poma. Los aportes de la Sociología de la imagen y de la Cultura visual permiten cuestionar y romper con las interpretaciones que naturalizan el eurocentrismo cultural, social y económico, como así también estudiar el período colonial con una mirada

crítica. Por un lado, Irit Rogoff (2000) considera que la Cultura visual es una propuesta metodológica transdisciplinar útil para analizar las estructuras y relaciones de poder que entran en tensión en el campo visual. Esta metodología permite estudiar las ilustraciones de Guaman Poma como un testimonio, consecuentes con su forma de entender y comprender la realidad andina prehispánica. En síntesis, la Cultura visual ofrece una alternativa crítica para el análisis del registro visual poniendo el foco en las recepciones de aquello que es observado y en los múltiples significados que genera (Rogoff, 2000). Luego recurriremos a la propuesta de la Sociología de la imagen que jerarquiza el estudio de las ilustraciones, en detrimento de la prosa, como una narrativa social que ofrece información acerca del contexto colonial y de la historia andina fiel a su pasado y a sus prácticas. Además, da cuenta de los valores y concepciones andinos sobre el tiempo-espacio, porque las imágenes manifiestan sentidos de la sociedad indígena prehispánica no censurados por la lengua oficial (Rivera Cusicanqui, 2015).

Por último, en su trabajo sobre el análisis de fotografías tomadas a comunidades fueguinas en el siglo XIX, Dánae Fiore y María Lydia Varela (2009) presentan el estudio de la agencia de los indígenas fotografiados a partir de los principios metodológicos de la Arqueología visual. El aporte de la propuesta radica en la posibilidad de sistematizar recurrencias al respecto de acciones, agentes, cultura material y paisajes que intervienen en las prácticas rituales. Por este motivo, acompañan el análisis de los dibujos en pos de la búsqueda de información y la confección de las bases de datos. Además, ofrecen elementos analíticos de la Arqueología para el estudio de fuentes visuales, dado que consideran que en los documentos que exceden al registro escrito es posible encontrar la persistencia de hábitos socioculturales. Por ello, aunque desarrollada para el análisis de imágenes de otras características y temporalidad, retomamos la propuesta de las autoras para la interpretación de los dibujos de Guaman Poma. En síntesis, estas tres propuestas provenientes de disciplinas distintas y construidas a partir de problemáticas diversas, iluminan nuestros objetivos de analizar rituales a partir de textos visuales en una sociedad sin escritura alfabética en la que la oralidad y la gestualidad adquirirían un rol protagónico para la difusión de sentidos e ideas (Rivera Cusicanqui, 2015). A partir de las mencionadas propuestas teóricas y de la selección de los dibujos de la crónica que ilustran rituales, se confeccionaron dos bases de datos para sistematizar la información presente en los textos visuales.

TABLA 1 - datos del dibujo: Esta primera tabla recoge las prácticas rituales analizadas, la presencia o ausencia de la materialidad de origen andino o europeo, los individuos portadores de objetos, los rituales en los que participaron y el rol que las “cosas” cumplieron en los rituales. Nomenclaturas de las columnas: número; capítulo de la crónica en el que se ubica (número de página y de dibujo) y segmento de la crónica definido por Adorno (2002); título de la imagen; tema (práctica ritual); contexto espacial - escenario; ubicación geográfica; materialidad andina; materialidad cristiana y observaciones. En relación con las categorías de la materialidad, es preciso aclarar que se hace referencia a elementos de origen tanto andino como cristiano.

Núm Figura	Capítulo (n. pág. n. dibujo) y segmento	Título de imagen	Tema (prácti- ca ritual)	Contexto espacial - escenario	Ubicación geográfica	Materialidad cristiana	Mate- rialidad andina
S 4							
1	6 (p. 100 d. 31) segmen- to 4	EL QVINTO INGA, CAPAC IVPANQ[VE]	Brindis con el sol del quinto inka	abierto, tierra y cielo	Quischiua	-	Keros
2	8 (p. 149 d. 53) segmen- to 4	EL TERZERO CAPITÁN, CVCI VAN[AN] CHIRE	Brindis con el sol	Abierto	Hasta Tambo Inga.	-	keros, lanza y escudo
3	11 (p. 248 d. 95) segmen- to 4	IVNIO, HAVCAI CVSQVI Quilla	Brindis con el sol en la fiesta del sol	Abierto	-	-	4 keros, 1 aribalo
4	12bis (p. 279 d. 108) seg- mento 4	PONTÍFISES, VA- LLA VIZA, LAICA, VMV, HICHEZERO	Los hechiceros hablando con el demonio	abierto	-	-	olla de barro
5	12bis (p. 281 d. 109) seg- mento 4	HICHEZEROS DE ZVEÑOS, LLVLLA LAICA VMV	Los tres hechice- ros mentirosos	-	-	-	-
6	12bis (p. 283 d. 110) seg- mento 4	ABVCIONES, AG- VEROS, ATTAPIA, ACOIRAQVI	Supersticiones y augurios de los hechiceros	Abierto	-	-	-
7	13 (p. 289 d. 112) segmen- to 4	ENTIERO DEL INGA, INCA ILLAPA AIA, DE- FVNTO	Entierro del inga	cerrado/ en el pucullo	-	-	keros, aribalo
8	13 (p. 295 d. 115) segmen- to 4	ENTIERO DE COLLA SVIOS	Entierro en el Colla Suyos	Cerrado	en el Colla Suyos	-	Keros, aribalo

TABLA 2 - datos sobre los agentes que intervienen: Tiene la finalidad de recabar información acerca de los agentes que intervienen en las prácticas rituales graficadas en la crónica. Esta tabla se diseñó para registrar los agentes (humanos y no humanos) que intervienen en esas prácticas, dando cuenta de sus datos como individuos, sus posiciones, movimientos y la manipulación de la materialidad mencionada en la tabla anterior. Nomenclaturas de las columnas: número de imagen, tema, número de cada individuo graficado, rango etario de los individuos, género identificable de los individuos, objetos manipulados, posiciones y movimientos, agentes no humanos, observaciones.

N	Tema (práctica ritual)	Individuos	Rango etario	Género	Objetos manipulados	Posiciones y/o movimientos	Atributos de poder	Vestimenta	Agentes no humanos
S 4									
1	Brindis con el sol del quinto inka	1 - Capac Yupanqui Inga	adulto	M	uma chuco (casco), valcanca (escudo) y porra de pelear	parado, como si estuviera caminando	Orejas y mascapaycha	manta, camegeta con tocapus, (camiseta)	el diablo y el sol
2	Brindis con el sol	1- tercero capitán	adulto	M	keros	Parado	Orejas y mascapaycha	manta, camegeta con tocapus, (camiseta)	sol
3	brindis con el sol en la fiesta del sol (Ynti Raymi)	1- hombre de posición encumbrada	adulto	M	kero	mirando al sol y brindando con el kero	orejas, mascapaycha	camegeta con tocapus, ataderos y manta	sol y figura del diablo
		2- mujer coya o similar	adulta	F	un kero y el aríbalo	sentada sirviendo chicha en el kero	tupu,	manta, tela en la cabeza	
4	Los hechiceros hablando con el demonio	1- hechicera(?)	adulta	F	maderas y ramas	arrodillada alimentando el fuego	-	tupu, túnica y camigeta con tocapus	sol, luna, estrellas, demonio y fuego
		2- hechicero	adulto	M	-	arrodillado hablando con el diablo	mascapaycha igual a los indios del Colla suyo	camigeta con tocapus y dibujos	
5	Los tres hechiceros mentirosos	1- hechicero del sueño	adulta	M	-	Acostado durmiendo	-	túnica	tres veces la figura del demonio y el fuego
		2- hechicero del fuego	adulto	M	un palo largo, puede ser una rama	parado enfrente al demonio con las manos delante	-	vincha y túnica	
		3- hechicero que chupa	adulto	M	-	Al lado de la camilla del paciente, chupando con un tubo	-	vincha	
		4- enfermo	adulto	M	-	-	-	-	
6	Supersticiones y augurios de los hechiceros	1- hechicero/abucionero	adulto	M	-	parado caminando y hablando	mascapaycha y orejas	camigeta con tocapus y dibujos, túnica y sandalias	Mariposa, avispa, lechuza, buho, pájaro, zorro, serpiente
	Entierro del inca	1- margen izq	adulta	F	Un kero	Parada	-	manta con tupu	
		2- un hijo del Ynga	adulto	M	Dos keros	parado volcando chicha en el aríbalo	mascapaycha y orejas	camegeta con tocapus, manta y sandalias	
		3- inga aya (difunto)	muerto	M	-	sentado en la silla real	mascapaycha y orejas	camegeta con tocapus, manta y sandalias	
		4- coya	adulta	F	-	Arrodillada	-	manta con tupu y camegeta/ vestido con tocapus	
7									un cadáver en el pucullo

8	Entierro en el Colla Suyos	1- difunto	muerto	M	un quitasol	Sentado	sombreros con agarradera especiales	manta y vestido, calzado cerrado	cadáveres en el pucullo
		2- viuda	adulta	F	dos keros	parada vertiendo chicha desde un kero	sombrero especial	manta, tupu, camigeta con tocapu, calzado cerrado	
		3- hija del difunto	joven	F	un kero	-	-	manta, tupu, camiseta con tocapu, calzado	

Las dos tablas se encuentran íntimamente relacionadas a partir del número de dibujo y tema. Además, la segunda base de datos amplía la información relativa a aquellos agentes que intervienen en las prácticas rituales mencionadas en la tabla 1, sus posiciones y movimientos, la manipulación de objetos rituales y su rol en cada ritual. La información sistematizada en las tablas fue utilizada para describir los dibujos, haciendo énfasis en los agentes humanos y no humanos que intervienen, sus posiciones y movimientos. En las ilustraciones en las que los agentes portan objetos y materialidades, se discute a partir de bibliografía específica para comprender el rol y el sentido de esas “cosas” y buscar en ellos claves de interpretación del registro visual (Martínez Cereceda *et al.*, 2014).

Algunos resultados - rituales andinos y miradas idolátricas

De los 398 dibujos de la crónica, en este artículo presentamos el análisis de algunos que componen el segmento 4 en el que se desarrolla el incario, titulado *La “quinta edad” de los indios del nuevo mundo*. Los rituales ilustrados pueden ser agrupados en distintos ejes temáticos para encontrar similitudes y diferencias entre ellos:

1. Celebraciones (brindis, fiestas y actividades productivas).
2. Adoraciones (entierros, sacrificios, procesiones, ayunos y hechiceros o supersticiones).

En esta oportunidad haremos énfasis en los brindis como práctica celebratoria y al rol de los llamados hechiceros en el eje de las adoraciones. El brindis (Figuras 1, 2, 3, 4 y 5) es una práctica que se realiza en espacios abiertos, lo que facilita el contacto directo con la naturaleza y el medio circundante, pero en distintos contextos: a veces en comunicación con el Sol (Figuras 1, 2 y 3) y en otros casos en entierros (Figuras 4 y 5). De modo que brindar, además de ser una práctica celebratoria en sí misma, se realizaba en el marco de otros rituales y de actividades políticas. En muchos casos, el brindis sellaba un pacto o un acuerdo, de ahí la importancia política del acto de brindar en los Andes. Una de las recurrencias iconográficas más destacable del brindis refiere a la presencia de los vasos rituales que probablemente portaban chicha, bebida ritual por excelencia (Martínez Cereceda, 2018). Tal como afirma Thomas Cummins (2007), el material con el que estaban hechos los vasos (*keros* de madera, *aquillas* de metal o cerámica, entre otros), además de las escenas en las que participaban, determinaban el estatus sociopolítico de sus portadores. Es decir, eran un emblema de las autoridades del *Tawantinsuyu* y su presencia de a pares, materializaba la reciprocidad andina (Cummins, 1998 en Martínez Cereceda, 2005).

La presencia de pares de vasos en prácticas rituales pone al descubierto su función de mediador entre agentes humanos y no humanos, sellando un pacto de dos y una comunicación gestual y performática, dada la posición de aquellos que brindaban con el sol (Figuras 1, 2 y 3). Por otro lado, profundizando en el análisis de las ilustraciones, en los brindis de las Figuras 1 y 3 participa como intermediario de la celebración una figura diabólica similar a las representaciones europeas de épocas medievales, con cola y cuernos. Si se tiene en cuenta la ausencia diabólica en la Figura 2, se infiere que Guaman Poma de forma ilustrativa emitía un juicio de valor sobre aquel ritual. Como consecuencia del brindis, el tercer capitán se emborracha, por lo cual esa acción pasa a ser un acto que no es de Dios sino del pecado (Quispe-Agnoli, 2014).

Respecto de la *performance* de los agentes humanos, en primer lugar, cabe mencionar que eran autoridades o figuras de prestigio. Esto se evidencia por sus vestimentas, insignias o atributos de poder y objetos manipulados, que marcaban su género, su posición social y estatus dentro de la sociedad incaica, compleja y estratificada. Las camisetas con tejidos –tocapus–, las sandalias, la *mascapaycha* y las orejeras en los hombres,

o los *tupus* en las mujeres son algunas de las insignias (Sagárnaga, 2021; Martínez Cereceda, 1995). Al respecto de sus movimientos y gestualidades, se observa que la vista, la cara y las manos estaban orientadas al Sol, como si parte de la acción del brindis implicara un saludo o una comunicación directa con el astro (Figuras 1, 2 y 3). De este modo, las posiciones y movimientos de los actores políticos le otorgan al Sol una centralidad en la escena. González Vargas, et. al (2001) considera que la posición de las figuras de autoridad y la dirección de su mirada y su rostro presenta un eje vertical hacia la derecha que termina en el cuadrante superior, donde se ubica el astro. De este modo, el movimiento adquiere densidad iconográfica por su orientación a la derecha y por la centralidad del Sol.

Las figuras 4 y 5 ilustran dos brindis en contexto de entierros, por los que las figuras centrales del ritual son los ancestros difuntos. La ausencia de astros (sol, luna y lucero o estrella) en las ilustraciones nos permite pensar que el contacto con el mundo supraterráneo (dualidad complementaria del mundo terrenal) está dado por la participación de los ancestros. Las gestualidades y movimientos también difieren de las Figuras previas, dado que en este caso los movimientos faciales y gestuales, como la dirección de su mirada, están orientadas hacia abajo. En la Figura 4 tres de los cuatro agentes humanos presentan su cuerpo y su cabeza en dirección al centro de la imagen, donde se encuentran el aríbalo con la chicha –materialidad fundamental, junto con los vasos rituales, para el brindis–, en línea recta al *pucullo* donde estaba enterrado el ancestro. Todos los personajes ilustrados portan atributos de poder, y uno de ellos (ubicado en el margen izquierdo del lector y derecho del dibujo) está sentado en una *tiana*: que ilustra calma, orden y equilibrio (Vitry, 2008). La Figura 5 presenta muchas similitudes con la anterior⁵: brindis en un entierro, autoridades o figuras de poder y la *tiana* nuevamente.

Acerca de los dibujos que ilustran hechiceros, aquí se ponen en juego las interpretaciones españolas sobre la religiosidad andina, bajo la mirada de un indio ladino “hábil en castellano, cristiano en sus creencias e hispanizado en sus costumbres” (Adorno 2016a, 67). Las Figuras 6, 7 y 8 ilustran hechiceros y hechicería, y componen el capítulo 12 de la crónica “de los ídolos (*huacas*)”. Consideramos que la interpretación guamanpompiana de estos rituales se evidencia al atender a los rostros y las caras de los hechiceros graficados. Mirando detenidamente sus facciones, se encuentran muchas similitudes con las imágenes del diablo o *Supay* del propio autor, sumado a que en las Figuras 6 y 7 también participa el diablo para contribuir a la construcción de una imagen llena de prejuicios (Quispe-Agnoli, 2014). Pese a que el autor evita nombrar al diablo y escribirlo en los epígrafes de las imágenes, sus interpretaciones, sentidos y concepciones podemos recuperarlas atendiendo a las gestualidades en los dibujos.

En la Figura 6 el diablo se ubica en el centro de la imagen sobre una olla al fuego, dándole una relevancia visual. En este caso, el fuego y la olla construyen el sentido de “hechicería”, con el imaginario de pociones y maleficios. Participan en la ilustración los tres astros ubicados en orden de importancia: Sol, Luna, Lucero (Seguí, 2004), y dos agentes humanos: una mujer a la derecha, identificada por el tupu en su tapado, y un hombre a la izquierda, con claros atributos de poder como la mascapaycha, y la camiseta con tocapus. La Figura 7 es la más cargada de signos y representaciones, dado que el diablo aparece tres veces, una para cada representación de falso hechicero (el de los sueños, el del fuego y el que chupa). Al igual que en las Figuras 1 y 3, la iconografía europea del diablo se hace presente en el dibujo, con su cola alargada, los cuernos, las orejas puntiagudas y la nariz respingada; los dedos largos y flacos: una representación innegablemente demoníaca. A su vez, queda ilustrado la idea de que la hechicería y la brujería podía estar presente en cualquier acto de la vida cotidiana y que los hechiceros mantenían una relación íntima y cercana con el diablo, dado que el demonio se convierte en un agente fundamental de aquellas prácticas.

Por último, la Figura 8 también se desarrolla en un espacio natural y abierto e intervienen animales, signos de malos augurios y sentidos demoníacos, como la lechuza, el murciélago o la serpiente. En el centro del dibujo se ubica el *indio aguero*, también representado con diversos atributos de poder. Por sus gestos y movimientos, se evidencia que estaba en comunicación con los animales que lo rodean en el dibujo⁶. En este caso son los animales los que adquieren la connotación de transmisores del diablo, y la crítica a la idea de

5 Dibujos que integran un mismo capítulo de la crónica presentan similitudes iconográficas, el capítulo de los entierros o el capítulo de los ídolos (*huacas*) ejemplifican la idea de serie.

6 En todos los dibujos de este capítulo las montañas, *huacas* –como representantes o lugar de morada de los ancestros– son objeto de adoración y, a su vez, escenario de sacrificios de animales e infantes. Esto demuestra, una vez más, la centralidad de ciertos fenómenos orográficos dentro de la cosmología y religiosidad andinas. No han sido seleccionadas por cuestiones de espacio, para más información consultar: Vitry, C. (2008). Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos. *Paisagens Culturais. Contrastes sul-americanos*. Terra, C. y Andrade, R. (eds.) Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. pp. 47-65.

adorar a figuras que no son concebidas santas para la imaginería católica (Bernard y Gruzinski, 1992). En síntesis, en las tres imágenes las “hechicerías” fueron ilustradas en espacios abiertos, con la participación de agentes no humanos como astros y animales, ilustrando la idea de los hechiceros y herejes como intermediarios culturales en la tierra (Portugal, 2017).

Queda claro que la retórica de la idolatría está presente en los textos visuales de Guaman Poma en un doble sentido: por un lado, en los nombres de las escenas que grafica, en la medida en que los denomina como falsos, atribuyéndole una carga moral, y manifestando una valoración negativa de aquello que fue ilustrado dando información relevante sobre su propia perspectiva (Fritz, 2005) y, por el otro, en los significados de sus dibujos. Respecto de esto último, consideramos que el cronista creó una estrategia visual para evaluar moral y éticamente los rituales andinos sin escribirlo en los epígrafes de las imágenes. Por ejemplo, otorgándoles a los hechiceros rasgos diabólicos, y graficando ciertos agentes asociados con el paganismo, como la figura del diablo.

Para finalizar, y en base al análisis de los rituales, uno de los aportes más significativos de nuestro trabajo radica en haber emprendido una investigación histórica a partir del análisis de fuentes alternativas al registro escrito (Pérez Vejo, 2012). La propuesta metodológica, resultado de la conjunción de la teoría de la performatividad, la Sociología de la imagen, la Cultura visual y la Arqueología visual, permitió llevar adelante una investigación con objetivos, hipótesis y fuentes históricas a partir de una propuesta interdisciplinar. La óptica de la *performance* fue central para analizar la ritualidad como una escenificación en la que intervienen distintos agentes y a partir de la cual se construye y reproduce memoria. Respecto de los brindis, y dada la recurrencia por la cantidad de dibujos que ilustran este ritual, se puede inferir que fue una práctica performática de importancia en el imperio de los Incas.

Los brindis fueron ilustrados en las Figuras 1, 2, 3, 4 y 5; se pudo reconocer que los agentes humanos, en la mayoría de los casos, se comunicaban con el Sol como parte de la celebración. A su vez, al considerar la agencia de los vasos rituales como “cosas” que funcionaban como intermediarias entre los individuos y los astros, entendemos que el brindis representa un pacto, una forma de sellar lazos o acuerdos. Por último, considerando que los vasos fueron ilustrados de a pares, se evidencia que el brindis siempre se hace de a dos, representando la reciprocidad y complementariedad dual, ejes fundamentales de la religiosidad andina (Martínez Cereceda *et al.*, 2014; Martínez Cereceda, 2018). En síntesis, en estos dibujos se condensa la idea de que ritualidad, contexto natural y materialidad son parte constitutiva de la *performance* ritual, que puede ser problematizada a partir de las gesticulaciones y movimientos corporales de los agentes que intervienen.

Sobre el análisis de los hechiceros graficados en las Figuras 6, 7 y 8 cabe destacar que, al igual que los brindis, se trata de prácticas realizadas al aire libre, lo que da cuenta de la importancia del medio natural como agente activo en los rituales. Además de estudiar la *performance* y la cultura material que interviene, es indispensable detenernos en las interpretaciones católico-occidentales acerca de las idolatrías y prácticas pecaminosas que, para la Iglesia, debían ser perseguidas y censuradas (Bernard y Gruzinski, 1992). Esto pone de manifiesto la necesidad de tomar en consideración la discursividad subjetiva y personal del cronista en el contexto de producción de la obra. Estudiando su trayectoria, pudimos reconocer que participó como intérprete de la Corona y fue formado bajo los principios de doctrina católica. En este sentido, no se puede obviar las interpretaciones, lecturas y creencias de Guaman Poma que lo llevaron a describir y evaluar determinadas prácticas de la religiosidad andina desde una óptica católica conjugando simbologías andinas presentes en sus dibujos. A pesar de las duras críticas que hace sobre el sistema colonial, Guaman Poma busca su lugar en esa sociedad, al participar como ayudante menor en un sistema diseñado para despojar a los indígenas (Stern, 1978). Sumado a esto, tuvo la esperanza de que su crónica fuera un testimonio y una guía para alcanzar justicia (Adorno, 2002).

Considerando que en los Andes las narraciones visuales y la oralidad eran la vía de comunicación por excelencia, el estudio de prácticas rituales prehispánicas a través de textos visuales permite analizar las *performances* rituales que funcionaron como instancias transmisoras de mensajes, sentidos e ideas culturales que de ningún modo podrían haberse escrito (Rivera Cusicanqui, 2015). Por todo esto, analizar los dibujos guamanpomianos ha permitido reconocer el papel influyente de la materialidad y las “cosas” como intermediarias de relaciones y pactos sociales de importancia en el *Tawantinsuyu*, a pesar de que aparezcan en los dibujos por la vía de la mirada condenatoria de Guaman Poma. Poner en valor las formas ancestrales de comunicación y realizar el estudio en torno a esas coordenadas analíticas, ha sido un desafío, pero ante todo una convicción de que de esa forma es posible alcanzar interpretaciones significativas del pasado prehispánico en torno a las prácticas religiosas y culturales a partir de nuevos abordajes de los registros pictóricos coloniales.

Bibliografía:

Fuente

Guaman Poma de Ayala, F. (1615). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Ms. Gammel Kongelig Samling (GKS) 2232, 4°. Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague. Disponible on-line: [El sitio de Guaman Poma](#)

Publicaciones

- Adorno, R. 2001. *Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura*. Disponible online: [Det Kongelige Bibliotek - Guaman Poma - Ensayo](#)
- Adorno, R. 2002. Un testigo de sí mismo: la integridad del manuscrito autógrafa de El primer Nueva Corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615/1616). *Fund og Forskning*, nro. 41: 7-96.
- Adorno, R. 2016a. Nueva introducción a la Nueva Corónica y Buen Gobierno y su teoría sobre el fin de la historia. *Letras incaicas*. Bernard, C (et al.). (ed.) Buenos Aires: Biblioteca Nacional. pp. 5-81.
- Adorno, R. 2016b. Guaman Poma de Ayala, Felipe (ca. 1535-1550-ca. 1616). *Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900. Volumen II*. Pillsbury, J. (ed.) Lima: Fondo Editorial PUCP. pp. 1181-1204.
- Avelar Araujo, S. J. 2009. Cosmovisión y religiosidad andina: una dinámica histórica de encuentros, desencuentros y reencuentros. *Espaço Ameríndio*, 3 (1): 84-99.
- Bauer, B. S. y Dearborn, D. S. P. 2003 Los incas y el cielo. *Astronomía e imperio en los Andes*. Bauer, B. S. y Dearborn, D. S. P. (eds.). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". pp. 13-38.
- Bernard, C. y Gruzinski, S. 1992. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: FCE.
- Bianciotti, M. C. y Ortecho, M. 2013. La noción de performance y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social contemporáneo. *Tabula Rasa*, nro. 19: 119-137.
- Brading, D. A. 1991. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867*. México: FCE.
- Burke, P. 2005. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.
- Butler, J. 1997. *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Cohen, L. y Puente, V. 2020. Al ritmo del sol, bajo la tutela de los ancestros. Performance ritual en la Peña del medio durante el Tardío-Inca, Paicuqui (Antofagasta de la Sierra, Pcia. de Catamarca). *Revista Chilena De Antropología*, nro. 42: 190-217.
- Cummins, T. 2007. *Queros, Aquillas, Uncus, and Chulpas: The Composition of Inka Artistic Expression and Power. Variations in the expression of Inka Power*, Burger, R., Morris, C y Matos, R. (eds.). Washington D. C.: Dumbarton Oaks. pp. 267-311.
- Eeckout, P. 2004. Reyes del sol y señores de la luna: inkas e ychsmas en Pachacámac. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 2. (36): 495-503.
- Fiore, D. y Varela, M. L. 2009. *Memorias de papel. Una arqueología visual de las fotografías de pueblos originarios fueguinos*. Buenos Aires: Editorial Dunken.
- Fritz, S. 2005. Guaman Poma de Ayala como traductor indígena de textos culturales: La Nueva Corónica y Buen Gobierno (c. 1615). *Fronteras de la Historia*, nro. 10: 83-107.
- González Díaz, S. 2012. Guaman Poma y el repertorio anónimo (1554): una nueva fuente para las edades del mundo en la Nueva corónica y buen gobierno. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 44. (3): 377-388.
- González Vargas, C. et. al. 2001. Felipe Guaman Poma de Ayala entre dos mundos. *Aisthesis* 34: 206-241.
- Gosden, C. 2005. What do the Objects Wants? *Journal of Archaeological Method and Theory*, 12 (3): 193-211.
- Hernández, F. 2005. ¿De qué hablamos cuando hablamos de cultura visual? *Educação & Realidade*, 30 (2): 9-34.
- León-Llerena, L. 2020. "Y dice que adora piedras": Guaman Poma de Ayala y la construcción discursiva de la materialidad de las idolatrías indígenas. *Letras (Lima)*, 133 (91): 233-252.
- Limón Olvera, S. 2006. Entidades sagradas y agua en la antigua religión andina. *Latinoamérica*, nro. 43: 85-111.
- Martínez Cereceda, J. L. 1995. *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. PUCP
- Martínez Cereceda, J. L. 2000. Voces, discursos e identidades coloniales en los andes del siglo XVI. *Los discursos sobre los otros: (una aproximación metodológica interdisciplinaria)* Martínez Cereceda, J. L. y Foerster, R (edits.). Santiago de Chile: LOM Ediciones. pp. 127-158.
- Martínez Cereceda, J. L. 2005. Imágenes y soportes andinos coloniales. Notas preliminares. *Revista chilena*

de antropología visual, nro. 5: 113-132.

- Martínez Cereceda, J. L. (et al.) 2014. Comparando las crónicas y los textos visuales andinos. Elementos para un análisis. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 46 (1): 91-113.
- Martínez Cereceda, J. L. 2018. Los sistemas andinos de comunicación durante los períodos incaico y colonial: el caso de los Queros. *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus tierras bajas*. Muñoz, M (edit). Cochabamba: Grupo editorial Kipus. pp. 447-467.
- Ossio, J. M. 2008. *En busca del orden perdido. La idea de la historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo editorial PUCP.
- Pérez Vejo, T. 2012. ¿Se puede escribir historia a partir de imágenes? El historiador y las fuentes icónicas. *Memoria y Sociedad*, 16 (32): 17-30.
- Portugal, A. R. 2017. Idolatría y hechicería en el arzobispado de Lima. *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*. Lara Cisneros, G. (coord). México: Serie Historia Novohispana, 101. Pp. 53-98.
- Quispe-Agnoli, R. 2014. El silencio de Guamán Poma de Ayala ante Supay: de duende, espíritu y fantasma a diablo. *Letras (Lima)*, 85 (121): 47-61.
- Rivera Cusicanqui, S. 2015. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez De la Flor, F. 2009. *Imago: la cultura visual y figurativa del Barroco*. Madrid: Abada editores.
- Rogoff, I. 2000. Studying visual culture. *Terra Infirma: Geography's Visual Culture*. Rogoff, I. (ed.) 1° ed. Londres: Taylor and Francis Ltd. pp. 24-36
- Rösing, I. 1994. La deuda de ofrenda: un concepto central de la religión andina. *Revista Andina*, 12 (1): 191-216.
- Rostoworowski De Diez Canseco, M. 1983. *Estructuras andinas de poder: ideología religiosa y política*. Tomo VII. 3° ed. Lima: IEP.
- Rostoworowski De Diez Canseco, M. 2015. *Historia del Tawantinsuyu*. Lima: IEP.
- Sagárnaga, J. A. 2021. Si eres orejón, eres noble. Reflexiones en torno a las orejeras metálicas prehispánicas en el área Centro-Sur andina. *Arqueología y sociedad*, nro. 35: 301-324.
- Seguí, A. 2004. Guaman Poma y la lateralidad. *Utopía 20*: 5-19.
- Sherbondy, J. E. 2017. *Agua, riego y árboles: ancestros y poder en el Cuzco de los Incas*. Lima: Sociedad Geográfica de Lima.
- Stern, S. J. 1978. Algunas consideraciones sobre la personalidad histórica de Don Felipe Guaman Poma de Ayala. *Histórica*, 2 (2): 225-228.
- Stern, S. J. 1982. Paisajes precolombinos. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la Conquista española*. Madrid: Alianza ed. pp. 23-57.
- Taylor, D. y Fuentes, M. A. 2011. *Estudios avanzados de performance*. México: FCE.
- Trujillo, J. 2017. Presencia y uso de espíritus malignos en “Nueva Crónica y Buen Gobierno” de Guaman Poma. *Revista Espinela* 5: 54-61.

Apéndice - Leyendas de las figuras:

- Figura 1. Guaman Poma de Ayala, F. (1615) *Primer Nueva corónica y buen gobierno* p. 100 <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/100/es/text/>
- Figura 2. Guaman Poma de Ayala, F. (1615) *Ibid.* p 149 <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/149/es/text/?open=idm45821230697408>
- Figura 3. Guaman Poma de Ayala, F. (1615) *Ibid.* p 248 <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/248/es/text/>
- Figura 4. Guaman Poma de Ayala, F. (1615) *Ibid.* p 289 <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/289/es/text/?open=idm45821230583952>
- Figura 5. Guaman Poma de Ayala, F. (1615) *Ibid.* p 295 <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/295/es/text/>
- Figura 6. Guaman Poma de Ayala, F. (1615) *Ibid.* p 279 <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/279/es/text/?open=idm45821230596688>
- Figura 7. Guaman Poma de Ayala, F. (1615) *Ibid.* p 281 <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/281/es/text/?open=idm45821230596688>
- Figura 8. Guaman Poma de Ayala, F. (1615) *Ibid.* p 283 <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/283/es/text/>

EL *ANNUS PATIENS* DEL P. PERAMÁS EN DIÁLOGO CON LOS CLÁSICOS

Marcela Alejandra Suárez
FFyL / UBA
CONICET
m.suarez61.ms@gmail.com

Resumen

En 1767 Carlos III decide expulsar de los territorios de la corona a los integrantes de la Compañía de Jesús. A esta altura, los hijos de Ignacio saben que la escritura forma parte de su labor pastoral y por ello se lanzan al desafío de dar cuenta de lo sucedido narrando en los denominados “manuscritos de exilio” los días oscuros de una experiencia traumática, cargada de injusticias. Entre los testimonios más destacados cabe mencionar el diario del P. José Manuel Peramás de la provincia jesuítica del Paraguay, en sus dos versiones: la primera en español (*Narración de lo sucedido a los jesuitas del Paraguai desde el día de su arresto hasta Faenza en Italia en carta de 24 de diciembre 1768, escrita en Turín a un Señor Abate de la ciudad de Florencia*) y la segunda en latín (*Annus patiens siue Ephemerides quibus continetur iter annum Iesuitarum Paraquariorum Cordubae Tucumaniae profeclorum*).

La *Narración* es la versión más difundida, estudiada y consultada por los historiadores a partir de la publicación llevada a cabo por el P. Furlong (1952) y la reedición de Lila Perrén de Velasco (2004). Por ello, desde hace ya algunos años, la versión en latín, completamente desconocida para el mundo académico, ha merecido nuestra atención y nuestro análisis en torno de diversos aspectos: su estatus genérico, su carácter documental y literario, su entramado retórico, entre otros. En esta ocasión, nos detendremos en el diálogo que el *Annus Patiens* entabla con otros textos a partir de la práctica intertextual de la cita.

Palabras clave: Peramás – *Annus Patiens* – Diálogo – Intertextualidad – Cita

Abstract

In 1767 Charles III decided to expel the members of the Society of Jesus from the territories of the crown. At this point, the Jesuits know that writing is part of their pastoral work and therefore they throw themselves into the challenge of giving an account of what happened by narrating in the so-called “manuscripts of exile” the dark days of a traumatic experience, full of injustices. Among the most outstanding testimonies it is worth mentioning the diary of José Manuel Peramás of the Jesuit province of Paraguay, in its two versions: the first in Spanish (*Narración de lo sucedido a los jesuitas del Paraguai desde el día de su arresto hasta Faenza en Italia en carta de 24 de diciembre 1768, escrita en Turín a un Señor Abate de la ciudad de Florencia*) and the second in Latin (*Annus patiens siue Ephemerides quibus continetur iter annum Iesuitarum Paraquariorum Cordubae Tucumaniae profeclorum*).

The *Narración* is the most widely disseminated, studied and consulted version by historians from the publication carried out by Guillermo Furlong (1952) and the re-edition of Lila Perrén de Velasco (2004). For this reason, for some years now, the Latin version, completely unknown to the academic world, has deserved our attention and our analysis around various aspects: its generic status, its documentary and literary character, its rhetorical framework, among others. On this occasion, we will focus on the dialogue that the *Annus Patiens* engages with other texts based on the intertextual practice of quotation.

Keywords: Peramás – *Annus Patiens* – Dialogue – Intertextuality – Quote

Recibido: 7 de septiembre de 2024

Aceptado: 14 de octubre de 2024

EL *ANNUS PATIENS* DEL P. PERAMÁS EN DIÁLOGO CON LOS CLÁSICOS

En 1767 Carlos III decide expulsar de los territorios de la corona a los integrantes de la Compañía de Jesús. A esta altura, los hijos de Ignacio saben que la escritura forma parte de su labor pastoral y por ello se lanzan al desafío de dar cuenta de lo sucedido narrando en los denominados “manuscritos de exilio” los días oscuros de una experiencia traumática, cargada de injusticias. Entre los testimonios más destacados cabe mencionar el diario del P. José Manuel Peramás de la provincia jesuítica del Paraguay, en sus dos versiones: la primera en español (*Narración de lo sucedido a los jesuitas del Paraguai desde el día de su arresto hasta Faenza en Italia en carta de 24 de diciembre 1768, escrita en Turín a un Señor Abate de la ciudad de Florencia*) y la segunda en latín (*Annus patiens siue Ephemerides quibus continetur iter annum Iesuitarum Paraquariorum Cordubae Tucumaniae profectorum*).

La *Narración* es la versión más difundida, estudiada y consultada por los historiadores a partir de la publicación llevada a cabo por el P. Furlong (1952) y la reedición de Lila Perrén de Velasco (2004). Por ello, desde hace ya algunos años, la versión en latín, completamente desconocida para el mundo académico, ha merecido nuestra atención y nuestro análisis en torno de diversos aspectos: su estatus genérico, su carácter documental y literario, su entramado retórico, entre otros. En esta ocasión, nos detendremos en el diálogo que el *Annus Patiens*¹ entabla con otros textos a partir de la práctica intertextual de la cita.

Antes de introducirnos en el análisis específico, conviene abordar brevemente el concepto de intertextualidad. En opinión de García Jurado (2016, 212), la teoría intertextual ha posibilitado ampliar la perspectiva en el marco del vínculo entre autores antiguos y modernos y pensar dicho vínculo en términos de diálogo.

La intertextualidad, como concepto, hace gala de una vasta historia. El término fue acuñado por Julia Kristeva (1969), quien tuvo en cuenta las teorizaciones de Bajtín (1979, 1989) sobre la “polifonía” o el “dialogismo”. A partir de su acuñación, el concepto fue trabajado por teóricos tales como Barthes (1968), Rifaterre (1979) y Genette (1989), entre otros. En este sentido, es importante recordar las dos grandes concepciones en torno de la intertextualidad.² La primera, maximalista y fundamentalmente abstracta, se centra en el concepto de intertextualidad como condición de posibilidad semiótica de la textualidad misma. Esto quiere decir que todo texto está interpenetrado por otros textos y atravesado por la huella de lo que ya se dijo. Se trata, pues, de una porción del intertexto universal. Barthes es, sin duda, el representante más destacado de esta corriente. Su frase “tout texte est un intertexte” (1968, 1013) resume esta concepción sobre el concepto. Otros autores, en cambio, acotan la intertextualidad a una serie de concordancias concretas entre los textos. Uno de los más destacados representantes de la concepción minimalista es Genette,³ quien ubica la intertextualidad, entendida como una subcategoría, en una categoría más amplia denominada “transtextualidad” o “trascendencia textual del texto” (1989, 9-10). Frente a otras posiciones, el autor de *Palimpsestos* define la intertextualidad de manera restrictiva como “una relación de copresencia entre dos o más textos, es decir [...] como la presencia efectiva de un texto en otro” (Genette 1989, 10). Según el autor, existen tres tipos de intertextualidad: la alusión,⁴ el plagio⁵ y la cita.

La cita,⁶ definida como la presencia más explícita y literal de un texto en otro (Genette 1989, 10) con comillas o sin referencia precisa, es un hecho del lenguaje, la forma simple de una relación interdiscursiva de repetición. Compagnon (1979, 55) la define como “une énonciation singulière: une énonciation de répétition ou la répétition d’une énonciation”. Toda cita se produce necesariamente fuera de contexto porque esta es la única manera de apropiarse del discurso de los otros para subordinarlo a una nueva enunciación.

1 Al citar los pasajes de la obra, se utilizará la abreviatura *AP*.

2 Pfister (1994); Martínez (2001).

3 Amores Fúster (2019, 14-16).

4 La alusión es un enunciado cuya comprensión supone la percepción de su relación con otro enunciado al que remite alguna de sus inflexiones. Genette (1989, 10).

5 El plagio es una copia no declarada pero literal. Genette (1989, 10).

6 En palabras de Aulo Gelio (2.6. 16), citar a alguien es hacer un elogio: *laudare significat prisca lingua nominare appellareque*.

En palabras de García Jurado (2016, 217), los encuentros entre literaturas antiguas y modernas pueden articularse sobre la base de distintas relaciones entre las que se destaca el uso de la cita y textos ajenos en nuevos contextos entendido como el modo en que un autor moderno considera la textualidad de la obra antigua.

Avalado por su formación académica cimentada sobre los principios de la *Ratio Studiorum*, el P. Peramás incluye en su narración las voces de algunos autores de la literatura latina, entre los que se destacan Virgilio, el *summus poeta*, Horacio y Tibulo, entre otros. En esta ocasión abordaremos algunas de estas citas y analizaremos su función en el texto peramasiano.

El *Annus Patiens* comienza el 12 de julio de 1767 (*Mense Iulio die XII*) con la lectura del decreto real que estipula el extrañamiento de la Compañía de todos los territorios de la colonia española. En este sentido, Peramás destaca la firmeza de todos aquellos que, habiendo podido escapar, esconderse o huir, sin embargo, no lo hicieron:

Certe multa postea a multis constantiae exempla edita sunt. Fuit cui dissimulae ad fugiendum uestes darentur, admoto etiam equo, ut fugeret; et promisso asylo ut lateret sed noluit. Fuit etiam qui uocatus noctu ad inuisendam in itinere matrem quae non procul aberat, adductis ad hanc rem uestibus et equo; ire noluit, cum facile id posset. Alii praeterea fuerunt, quibus fugae opportunitas et instrumenta oblata sunt at uti nullus uoluit. Sed frustra paucorum exempla persequor; cum abire omnibus licuerit uel e triclinio, nullo ad fenestras quae atrii solo aequatae erant, et unde facilis fuga, relicto custode: uel ex itinere cum Bonas Auras iremus, ubi immensitas camporum, nulli non latendi noctu maxime facultatem faceret. (APf.3)⁷

Por cierto, después numerosos ejemplos de firmeza fueron manifestados por muchos. Hubo quien recibió ropajes para disimular la huida, pero no quiso incluso cuando se le acercó un caballo para huir y se le aseguró un refugio para esconderse. Hubo también quien, convocado por la noche con el fin de ver en el camino a la madre que no estaba lejos, tras haberse llevado la vestimenta y el caballo para esta ocasión, no quiso ir aunque podía hacerlo fácilmente. Además, hubo otros a quienes les fueron ofrecidos la oportunidad y los medios de fuga y nadie quiso valerse de ellos. Pero, en vano, narro los ejemplos de unos pocos, cuando a todos les fue posible irse ya sea desde el refectorio, puesto que ningún centinela se había quedado junto a las ventanas que estaban a la altura del piso del atrio y desde donde la fuga era fácil, ya sea desde el camino cuando íbamos a Buenos Aires, donde la inmensidad de los campos hacía que todos tuvieran la posibilidad de esconderse de noche.⁸

Como corolario de este pasaje el jesuita catalán escribe:

Sed obstabat omnibus et amor Societatis et constantia illa de qua Horatius cecinit:

*Iustum et tenacem propositi uirum
Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae (APf.3)*

⁷ Se utilizará la abreviatura f. para hacer referencia al término folio.

⁸ Todas las traducciones incluidas en este artículo son propias.

Pero a todos les resultaba un obstáculo no solo el amor a la Compañía sino aquella constancia sobre la cual cantó Horacio:

Al varón justo y tenaz en su propósito

Si el mundo se desmorona a pedazos
Sus ruinas golpearán al impávido

El tema de la *constantia* activa la memoria poética del jesuita que incorpora la cita horaciana. Es de notar que no se indica ni obra ni versos. Se trata de la oda 3.3 (vv-1-8) que consignamos de manera completa:

*Iustum et tenacem propositi uirum
non ciuium ardor praua iubentium
non uoltus instantis tyranni
mente quatit solida neque Auster,*

*dux inquieti turbidus Hadriae,
nec fulminantis magna manus Iouis:
si fractus inlabatur orbis,
inpavidum ferient ruinae.⁹*

Al hombre justo y tenaz en su propósito, ni el furor de los ciudadanos que le piden que obre mal, ni el rostro del tirano amenazante lo mueven a abdicar de su entereza; ni el viento austro, que turbulento impera en el Adriático revuelto, ni el enorme poder de Júpiter que lanza rayos. Si el mundo se desmorona a pedazos, sus ruinas golpearán al impávido.

En esta oda el poeta augustal pone el foco en la virtud de la *constantia* que caracteriza al sabio estoico a partir de la enumeración de distintas circunstancias tanto del plano humano como del ámbito de la naturaleza que en nada lo afectan. Vale señalar que Peramás suprime los versos 2-6 y conserva únicamente los tres versos que le interesan con miras a exaltar la firmeza de carácter de sus compañeros en una situación tan adversa como el exilio que bien puede ser asociado al derrumbe y a las ruinas. Esto permite comprobar que citar implica cortar, mutilar, seleccionar frases o pasajes que han sido previamente leídos. La lectura entonces desvincula la cita de lo que sucede y se convierte en parte del discurso, pero en calidad de miembro amputado que reproduce en la escritura la pasión por la lectura. Quien trasplanta un pasaje, quien cita, dice Guillén (1985, 276), “valora lo repetido no calcando sino recalando y poniendo de manifiesto una voluntad de continuidad con tenacidad casi patética.” En este contexto, pues, los versos citados son algo más que un mero repetir la voz de Horacio, pues representan un doble gesto: reverencia, por un lado, y recontextualización, por otro. A través de la cita, Peramás apela a la *auctoritas* horaciana como prueba para autenticar su propio relato.

Tras haberse dado a conocer la orden de extrañamiento, comienza a prepararse el viaje rumbo al destierro. En ambas versiones el momento de mayor desconsuelo está representado por el pasaje en el que plasma la partida de Córdoba, ciudad donde los jesuitas dejaban su querida universidad, sus buenos amigos, sus alumnos dilectos y sus amados manuscritos. Sólo la ropa y los breviarios pudieron llevarse. Así lo refiere Peramás en el parágrafo 47 de su *Narración*:

Esta noche fue la última de estar en Córdoba, en la que después de sacar las camas y petacas, a voz de pregonero vino Fabro y los alcaldes entre 10 y 11 de la noche a despedirse de nosotros. Fabro con mil sumisiones y cumplimientos nos dijo que le perdonásemos y que si no había hecho más con nosotros era por no permitírsele las órdenes que traía, que si hubiera consistido en él, se

9 Ed. Klingner (1959).

hubiera portado de otro modo porque yo, decía, aunque soy pecador tengo también mis escrúpulos. Salimos, pues, entre 11 y 12 de la noche para las carretas, rodeados de soldados, y faroles delante. Los tránsitos nos infundían no sé qué tristeza y pavor; al pasar por ellos nos acordábamos y teníamos muy presente, el que no los habíamos de ver más, lo que nos hacía exclamar con el sacerdote de Febo: *Venit summa dies, et ineluctabile tempus Dardaniae. Fuimus Troes, fuit Ilium* (I)

En el folio 23 del *Annus Patiens* la partida de Córdoba es presentada de este modo:

Prima noctis uigilia uenit tribunus nos extremum salutaturus. Secunda post vigilia, transportati sunt ad paratos foris carros lecti et quaedam arcula, quibus uestes ibant; has enim dederant solum et breuiaria: librorum seu typis editorum seu manu-scriptorum, et chartae uel purae uel litteratae, datum nihil; intercepta haec omnia faciant summo studio nec minore asseruabantur. Demum sub mediam noctem iussi sumus triclinio egredi. Egressis milites armati laternaeque quibus uia monstrabatur et turba sequens silentio, tristissimam oculis animoque speciem obiecerunt. Sed multo illud fuit tristius, cum nobis ambulacra, collegii atriaque et porticus et nota cubicula praetereuntibus occurrebat menti iam non uidenda amplius antiqua domus, ubi toto nos annis, tot maiores nostri, fati et sortis futurae ignauis vixeramus. Ergone et templum et sepulcra patrum, et sacros in sepulcros cineres nullus iam curabit! Haec omnia habebunt milites! Vestram, Superi, fidem! Vestram opem. (APf.23)

En la primera vigilia de la noche vino el pregonero para despedirse de nosotros. Después de la segunda vigilia, fueron transportadas a las carretas preparadas afuera las camas y algunas petacas en las que se guardaba la ropa y los breuiarios; en efecto, sólo esto nos habían dado. Ni las hojas en blanco ni las escritas, nada nos fue dado. Con suma solicitud todo había sido interceptado y no con menor solicitud era archivado. Finalmente, ya a medianoche se nos ordenó salir del refectorio. Una vez que salimos, los soldados armados, los faroles con los que se iluminaba el camino y la multitud que acompañaba en silencio ofrecían un espectáculo tristísimo para los ojos y el espíritu. Pero aquello fue mucho más triste cuando, al pasar por delante de los corredores, los atrios del colegio, los pórticos y los conocidos aposentos, nos vino a la mente que jamás habríamos de ver la antigua casa donde nosotros y nuestros mayores habíamos vivido tantos años, despreocupados por el destino y la suerte futura. Por lo tanto, ¡ya nadie cuidará del templo, de los sepulcros de los Padres y de las sagradas cenizas en los sepulcros! ¡Los soldados se apoderarán de todo! ¡Por su protección, Superiores! ¡Por su asistencia!

Al comparar uno y otro pasaje es posible registrar interesantes detalles contenidos en la versión latina que no se encuentran en el autógrafo español. En el *Annus Patiens* se mencionan los efectos personales que los jesuitas no pudieron llevarse (*“et chartae uel purae uel litterae, datum nihil: intercepta haec omnia fuerant summo studio nec minore asseruabantur”*).¹⁰ Desde el instante en que los integrantes de la orden son arrestados se los somete a una estricta incomunicación oral y escrita y a una constante vigilancia armada.¹¹ En la *Narración* Peramás se refiere objetivamente a los soldados que rodean a los religiosos al salir del Colegio. En el *Annus Patiens*, por el contrario, pone el acento en la tristeza que embarga a todos aquellos que acompañan la partida, dentro de los cuales también se encuentran los *milites armati* y evoca la vida compartida en armonía y serenidad a partir de aquellos lugares de pertenencia (*ambulacra, atrium, cubiculum*) que se convierten en símbolos mnemónicos de identidad. La autotraducción o reescritura latina incluye además la referencia al *templum*, un espacio sagrado destinado a mantener viva la memoria de los antepasados, en virtud de la costumbre de enterrar a los religiosos bajo el atrio: *Ergone et templum et sepulcra patrum et sacros in sepulcris*

10 Ni las hojas en blanco ni las escritas, nada nos fue dado. Con suma solicitud todo había sido interceptado y no con menor solicitud era archivado.

11 Clair Segurado (2005, 187).

*cineres nullus iam curabit! Haec omnia habebunt milites!*¹² Esta formulación transida de desconsuelo revela no solo el abandono y la soledad sino también la prueba de la separación y el desarraigo.

En la *Narración* el catalán cierra su relato apelando a la práctica de la cita:

Los tránsitos nos infundían no sé qué tristeza y pavor; al pasar por ellos nos acordábamos y teníamos muy presente, el que no los habíamos de ver más, lo que nos hacía exclamar con el sacerdote de Febo: *Venit summa dies, et ineluctabile tempus Dardaniae. Fuimus Troes, fuit Ilium* (I)(§ 47).¹³

En nota al pie (I) Peramás indica: Virg.Eneid., 2, sin hacer referencia a los versos (324-325). Recordemos que en este pasaje Virgilio nos trae las palabras pronunciadas por Panto, hijo de Otreo y sacerdote del templo de Febo cuando, huyendo de los dardos aqueos, corría hacia las puertas de la ciudad.¹⁴

En la versión latina, el jesuita da un paso más pues destaca la obediencia profesada por la orden y escribe con un tono más explícito y conmovedor:

Sed eundum est, sed parendum: uenit summa dies et tempus ineluctabile. Fuimus Iesuitae. Fuit Societas. (APf.23)

Pero hay que partir, hay que obedecer. Ha llegado el último día y el tiempo ineluctable. Fuimos los jesuitas. Fue la Compañía.

En este nuevo contexto la apropiación peramasiana de la cita de Virgilio es mayor dado que no hay indicios, tales como las comillas, la tipografía o la referencia al autor y su obra, que marquen la presencia de un pasaje trasplantado. La intertextualización de la cita virgiliana supone entonces una forma de reescritura que le permite a Peramás construir un paralelismo entre el aciago final de los troyanos y el desdichado exilio de la Compañía:¹⁵ *Fuimus Troes / Fuimus Iesuitae; Fuit Ilium / Fuit Societas*. Con este entramado de voces, con este diálogo intertextual el jesuita subraya lo irreversible a la manera de una inscripción sepulcral.¹⁶

A lo largo de los doscientos veinticinco folios que integran el *Annus Patiens*, Peramás interrumpe en distintas ocasiones la *narratio* del viaje al exilio para introducir diversas digresiones¹⁷ con el fin de incluir explicaciones, episodios o aspectos destinados a enriquecer y profundizar el tema principal. Dentro del amplio abanico de posibilidades que adopta la digresión,¹⁸ en el *Annus Patiens* se destaca la digresión etnográfica

12 Por lo tanto, ¡ya nadie cuidará del templo, de los sepulcros de los Padres y de las sagradas cenizas en los sepulcros! ¡Los soldados se apoderarán de todo!

13 Ha llegado el último día y el tiempo ineluctable de Dardania. Fuimos los troyanos, fue Ilión.

14 *Quo res summa loco, Panthu? Quam prendimus arcem?*

Vix ea fatus eram gemitu cum talia reddit:

‘uenit summa dies et ineluctabile tempus

Dardaniae. Fuimus Troes, fuit Ilium [...] (Aen. 2. 322-325, Mynors 1969)

¿En qué estado van nuestras cosas, oh Panto? ¿Nos queda todavía alguna fortaleza? Apenas había pronunciado estas palabras, cuando me respondió con un gemido: ¡Ha llegado ya nuestro último día, ha llegado ya el inevitable término de la ciudad dardania! ¡Fuimos los troyanos, fue Ilión!

15 No es este el único pasaje en el que Peramás establece semejanzas entre los hijos de Loyola y los troyanos.

16 Según Ijsewijn- Sacré (1998, 255), la mayoría de las descripciones neolatinas de viajes se han escrito en verso (*carmina hodoeporica*). El desborde de sentimientos lleva a Peramás a escribir con posterioridad, en 1770, una composición estrictamente elegíaca titulada *Finis Anni patientis elegia*. En estos dísticos Peramás vuelve a narrar desde el dolor, la expulsión de los jesuitas americanos y argentinos y su tortuosa odisea hasta llegar a Faenza (Italia).

17 Desde el punto de vista retórico la *digressio* es una *auersio*, es decir, una figura que implica el apartamiento o separación del objeto del discurso (Quint. Inst. 4.3.14; Lausberg 1967, §848). En el *Annus Patiens* se destacan las descripciones de la Pampa (ff. 28-30), la situación de la Provincia del Paraguay (ff. 49-53), las misiones guaraníes (ff.53-92) y la isla de Córcega (ff.186-191). Suárez (2017, 2018, 2023).

18 La *digressio* es uno de los componentes retóricos más habituales de la literatura antigua y, sobre todo, de la prosa historiográfica.

en torno de las misiones guaraníes.¹⁹ El propio Peramás, antes de retomar la narración sobre la navegación (*continuatio nauigationis*), así se expresa:

At iam satis est de rebus guaranicis. Vos Guaraniorum amanti facile digressionem istam, nimiam fortasse condonabitis. (APf.92)

Sobre los asuntos de los guaraníes, ya es suficiente. Ustedes transmitirán esta digresión, quizá excesiva, al que sin duda sienta afecto por los guaraníes.

Cabe señalar que la *digressio* o descripción etnográfica de las misiones está anticipada por la inclusión de un pasaje del *Praedium Rusticum* de Jacques Vanière,²⁰ a quien se le adjudica el temprano renombre de la comunidad guaraní. En efecto, el jesuita francés desarrolla en el final del L.XIV de su poema, una suerte de *best seller* del siglo XVIII, la *digressio paraquarensi populo* con miras a ensalzar a los cristianos de las misiones del Paraguay que, habiendo sido feroces salvajes, se transformaron en un modelo de piedad cristiana y un ejemplar admirable de gobierno político. Aprovechando el prestigio y la credibilidad de los que goza el poeta, Peramás recurre pues al argumento de autoridad²¹ (*argumentum ad uerecundiam*) para luego dar paso a su discurso personal. En efecto, la poesía del jesuita francés desvirtúa la realidad, por lo cual el catalán produce su propia versión sobre los guaraníes en consonancia con la recomendación de Ignacio de Loyola de escribir informes de actividades que incluyeran descripciones de los lugares y pueblos visitados. El objetivo de Peramás es aportar una descripción etnográfica detallada y refutar algunas de las inexactitudes del texto francés.

El discurso etnográfico, a menudo, contempla cinco unidades fundamentales, aunque con frecuencia sin un orden específico: geografía (*situs*), características de los habitantes, clima, economía, organización sociopolítica, militar y religiosa. De todos estos aspectos, por razones de tiempo nos detendremos solo en el primero: la geografía (*situs*).

A propósito de este punto, Vanière escribe:

Et ueteris ne uana putes praeconia famae,
nunc etiam mare trans altum iacet angulus orbis,
quem qui norit apum credat me nomine gentis
illius ingenium et uarios celebrasse labores.²²

Y que no se consideren vanos los elogios de la antigua fama, ahora incluso más allá de altamar existe un rincón del orbe que si alguien conociera, creería que yo he celebrado el talento de aquel pueblo y sus diversos trabajos bajo el nombre de abejas.

Peramás pone en duda la competencia de Vanière sobre este tema y refuta sus versos apelando a la técnica de la objeción:

Vellem explicuisset hic Vanierius (neque id poetam dedecebat) Guaraniorum fines paulo latius

19 La historia de las nuevas poblaciones, sus creencias, costumbres y naturaleza despertaba una enorme curiosidad en el público europeo. Al respecto, Arbo-Laird (2015, 7) afirman: "The missions to the Guaraní Indians in Paraguay are among the Society of Jesus' most famous endeavours in colonial Spanish America".

20 Jacques Vanière (1664-1739). Jesuita, poeta y latinista nacido en Causses. Se lo conoce como el Virgilio francés por su poema geográfico *Praedium rusticum* publicado de manera completa (16 libros) en Toulouse en 1730.

21 Al referirse a las autoridades, Perelman-Olbrechts (1989, 472) afirman: "Las autoridades invocadas son muy variables: ora será "la opinión unánime" o "la opinión común", ora ciertas categorías de hombres, "los científicos", "los filósofos", "los Padres de la Iglesia", "los profetas"; a veces, la autoridad será impersonal: "la física", "la doctrina", "la religión", "la Biblia"; otra se tratará de autoridades designadas por su nombre.

22 La edición de 1774 no consigna número de versos.

clariusque, nimis enim ieiune illud et confuse: nunc etiam mare trans altum iacet angulus orbis, cum infiniti sint trans mare orbis anguli; inter quos frustra, nisi expressiores fines posueris, guaranicam gentem quaesieris. (AP.f.58)

Hubiera querido que en este punto Vanière (y esto le era conveniente al poeta) desarrollara los límites de los guaraníes un poco más amplia y claramente; en efecto, el verso “ahora incluso más allá de altamar existe un rincón del orbe”, es demasiado escueto y confuso, puesto que más allá del mar los rincones apartados del orbe son infinitos, entre los cuales en vano se podría encontrar al pueblo guaraní a no ser que se hubiesen indicado límites más tangibles.

A partir de la escueta y confusa (*ieiune et confuse*) definición de Vanière, Peramás ofrece un desarrollo totalmente opuesto (*latius et clarius*). Es por ello que, con el fin de destacar aún más las deficiencias del poeta francés, el jesuita catalán apela al recurso intertextual de la cita:

Certe princeps Virgilius, ut rem non ita nobilem explicaret notissima loci signa posuit. Georg.4 audi illum:

*Tempus et Arcadii memoranda inuenta magistri
pandere...*

*Nam qua Pellaci gens fortunata Canopi
accolit effuso stagnantem flumine Nilum
et circum pictis uehitur sua rura phaselis
quaque pharetratae uicinia Persidis urget,
et uiridem Aegyptum nigra fecundat harena
et diuersa ruens septem discurrit in ora
usque coloratis amnis deuexus ab Indis,
omnis in hac certam regio iacit arte salutem.*

Viden quam certos fines Canopum, Nilum, Persiden, Aegyptum, Indos? (AP.ff.58-59)

Por cierto, Virgilio, el primero, indicó lugares muy famosos para explicar un asunto no tan conocido. Tené presente aquel pasaje de *Geórgicas* 4:

Es la ocasión de dar a conocer la invención memorable del pastor de Arcadia[...] Pues por donde el pueblo afortunado de la Canope egipcia habita el crecido Nilo, tras el desborde del río, y es llevado alrededor de sus campos en pintadas canoas, y por donde apremian los pueblos vecinos de Persia, la del carcaj, y el río fecunda al floreciente Egipto con negro limo y precipitándose corre por siete bocas diferentes, en su descenso de los tostados indos, toda la región funda en esta arte su salvación.

¿Ves qué precisos son los límites: Canope, Nilo, Persia, Egipto, India?

Cabe destacar que Peramás no solo no consigna los versos seleccionados (283-284; 287-294) sino que además suprime, como ya hemos señalado anteriormente, una parte de la cita, es decir, los vv. 284-286²³ que se alejan del tópico desarrollado. La cita virgiliana así presentada respalda el planteo de Peramás respecto de los límites, sobre todo si se tiene en cuenta que, de acuerdo con los requerimientos de la tradición etnográfica, Virgilio define el *situs* de Egipto en relación con sus límites o sus regiones: Canope, en la parte occidental,

23 *Quoque modo caesis iam saepe iuuencis
insincerus apes tulerit cruor. Altiis omnem
expediam prima repetens ab origine famam.*

Y de qué manera la sangre corrompida de los novillos sacrificados ha engendrado frecuentemente abejas. Yo te relataré con amplitud la tradición entera, tomándola desde su primer origen.

en una de las desembocaduras del Nilo. Por el Oriente, Persia, el país de los partos, que usan aljaba. Las siete bocas por las que se precipita el Nilo señalan el Norte, y el país de los pintados indios es Etiopía, al Sur, desde donde descende el río.

El jesuita catalán considera que, si Vanière imita a Virgilio en la descripción de las abejas, bien podría haberlo imitado en la descripción de los límites, evitando de este modo la oscuridad del pasaje (*Quanto satius Vanierius ipse, cum Guaranios apibus comparat canentem de apibus Virgilium, notioribus de Guaranía positís finibus imitatus fuisset?*)²⁴. Tras haber objetado y confirmado, pues, el planteo erróneo de su colega valiéndose de la voz autorizada del mantuano, Peramás cierra este tramo cumpliendo su objetivo inicial: aportar su propia descripción en torno de los límites de los guaraníes:

Igitur describam ego breuiter Guaraniorum fines. Hi illi sunt. Ab oriente intactae duo siluae ad Paranae amnis fontes. Ab occasu solis Parana ipse qui urbem fluentinam et subiecta loca praeterfluit. Ad meridiem montes quos Tapes uocant, Brasilico litori imminentes. Ad septentriones flumen Tebiquari quod Paraquariorum agros et Guaraniorum diuidit. Oppida autem posita sunt ut supra diximus ad ripas Paranae et Uruguaii praeter XIV illa, quae inter hos omnes sunt et bina illa quae sunt in Taruma supra uillam ditem longe ab urbe Assumptionis. Sed habitabant latius olim Guaranii ad Guayram et ad montes Tapes, et litus brasilicum: ibique a Iesuitis in oppida primum coacti sunt. Sed inde expulsi maleficiis Paulaniorum qui omnia circum uastabant captosque oppidanos in Brasiliam ad eruenda metalla abducebant in ea loca quae nunc incolunt descenderunt. (AP.f.59)

Por lo tanto, describiré brevemente los límites de los guaraníes. Estos son los siguientes: Al este, dos selvas vírgenes junto a la cuenca del río Paraná. Al oeste, el propio Paraná que baña la ciudad de Corrientes y lugares vecinos. Al sur, las sierras llamadas Tapé, que amenazan a la orilla brasileña. Al norte, el río Tebicuary que divide los campos de los paraguayos y guaraníes. Las reducciones están ubicadas, como dijimos más arriba, junto a la ribera del Paraná y del Uruguay excepto las catorce que están entre estos y las dos que están en Taruma, más allá de la Villa Rica lejos de la ciudad de Asunción. Pero los guaraníes habitaban en otro tiempo extensiones más amplias junto al Guayra, los montes Tapé y el litoral brasileño y allí primero fueron reunidos por los jesuitas en reducciones. Sin embargo, expulsados de allí por las malas acciones de los paulistas que devastaban todo a su alrededor y conducían a los ciudadanos cautivos a Brasilia para extraer metales, descendieron a estos lugares que ahora habitan.

En el folio 64 Peramás vuelve a incorporar un pasaje del *Praedium Rusticum* de Vanière a propósito de las artes rústicas practicadas por los guaraníes:

[...] Terram pars scindit aratro:
pars niueos fecunda greges ad pascua ducit;
pars frumenta terit saxis, aut excoquit igne.
atque alii falces, alii fabrilia tractant
arma.

[...] Una parte separa la tierra con el arado; otra guía los blancos rebaños a las fecundas pasturas; otra parte tritura el trigo con piedras o lo depura con fuego. Y otros hacen uso de las podaderas y las armas artesanales.

El catalán retoma cada una de las actividades referidas por Vanière (arar, cuidar del ganado, cuidar de los granos, utilizar los instrumentos agrarios) y escribe a la manera de los consabidos informes de la Compañía:

Harum, quas numerat hic Vanierius, agrestium artium plerasque docuerunt indos Iesuitae. Hi primi

24 El propio Vanière, cuando compara a los guaraníes con las abejas, imita a Virgilio que escribe acerca de ellas, ¿cuánto mejor si lo hubiese imitado una vez establecidos los límites más conocidos de la región guaraní?

fuert, qui ibi aratra manu tractarunt; qui inexpertae terrae semina comiserunt; qui frumenta molis triuerunt; qui greges coegerunt et nouas arbores, nec uisos indis fructus induxerunt. Neque illum solum:

*illi compositis primum docuere tigillis
exiguam viridi fronde operire casam
illi etiam tauros primum docuisse feruntur
seruitium et plaustro supposuisse rotam.
tum victus abiere feri, [...] (Tibullus) (AP.f.64)*

Los jesuitas enseñaron a los indios la mayoría de estas artes rústicas que enumera Vanière. Estos fueron los primeros que allí hicieron uso del arado, quienes entregaron semillas a la tierra nueva, quienes molieron el trigo en los molinos, quienes reunieron los rebaños y nuevos árboles e introdujeron frutos desconocidos para los indios. Y no solo esto:

Dispuestas las vigas, ellos enseñaron a cubrir la reducida choza con verde ramaje. También se dice que ellos enseñaron a someter a los toros a la esclavitud y a colocar las ruedas bajo los carros. Desde entonces los alimentos salvajes desaparecieron...(Tibulo)

Partiendo del pasaje del jesuita francés, la descripción del catalán apunta a realzar la labor docente de los jesuitas desarrollada en el marco de las misiones. Los hijos de Loyola fueron los primeros en enseñar a arar, sembrar, moler, a cuidar de los rebaños. Ahora bien, la enumeración de las artes rústicas referidas por Vanière y destacadas por Peramás como enseñanzas impartidas por los maestros jesuitas no es exhaustiva. De ahí que el *neque illum solum* habilite la posibilidad de incrementar la lista con otras tareas a través de la incorporación de un pasaje del *corpus tibullianum*. Como puede advertirse, Peramás solo aporta la mención del autor (Tibulo) sin indicar libro ni versos. El pasaje corresponde a los vv. 39-43 de la elegía 2.1²⁵ en la que el poeta elegíaco celebra la paz de la aldea, los ritos sencillos de los campesinos y alude al nacimiento de las artes. Es de notar que en los versos citados de Tibulo se destaca la acción de enseñar (*docuere, docuisse*), aspecto que el catalán ha puesto en primer plano, según se desprende en virtud de la ocurrencia del verbo *doceo* en el comienzo de su descripción. Resulta claro, pues, que el jesuita incorpora esta cita como un dispositivo de ampliación con el objetivo de extender el horizonte de su escueta descripción sumando otras tareas específicas que no surgen de su propia pluma.

Conclusiones

La cita es un elemento de la tradición que implica la idea de continuidad entre las obras del pasado y los lectores de otras épocas, la idea de recorrido y, en este sentido, el vínculo con la noción de autoridad. Citar (del latín *citare*) es poner en movimiento. El fenómeno intertextual de la cita aparece, pues, como una fuerza movilizadora y nos enfrenta, por un lado, a una forma de motivar o recuperar la recepción de textos clásicos o canónicos y, por otro, a un poderoso operador que vincula las voces de la tradición con el proceso de construcción de un espacio de escritura que, en el caso del jesuita catalán, está definido por el “yo he visto y el yo he leído”, es decir, por su experiencia personal y su formación cultural.

Si partimos de la base de que la presencia literal y explícita de un texto en otro es un excelente medio de acreditar un texto nuevo y, a su vez, un vehículo de competencia que deja al descubierto la idoneidad de quien se vale de esta práctica para intervenir su propio texto en un asunto determinado, podemos afirmar que Pe-

25 Otro detalle a tener en cuenta tiene que ver con las *lectiones* de los vv. 40-41: a) mientras que el *consensus codicum AGVX cum multis* (Z+) registra *domum*, Peramás opta por la *lectio casam* que proviene de los *excerpta Petrei, Pocchi, Lipsii*; b) en tanto f y Z+ registran la *lectio primi* (v.41), el jesuita opta por *primum* que proviene de P. Al respecto, dice Luck (1998, XVIII): *Variae lectiones Petrei extant in exemplari editionis Aldinae a. 1515*. Esto resulta interesante porque abre otro capítulo en torno de las bibliotecas y las ediciones consultadas por los integrantes de la Compañía, tema que excede los límites de este artículo.

ramás retoma la voz de Horacio, Virgilio y Tibulo a la manera de un entramado, de un tejido, para certificar planteos, confirmar errores y amplificar el alcance de su discurso, un discurso nacido de sus conocimientos y, sobre todo, de su experiencia personal en estas latitudes. En términos de García Jurado (2016, 220), el planteo intertextual implica, sin dudas, un cambio en la perspectiva del estudio de la tradición clásica pues permite indagar cómo funcionan las citas, transformadas en muchos casos y recontextualizadas, tal como hemos intentado mostrar en el diálogo que el *Annus Patiens* entabla con los clásicos latinos, un diálogo fecundo y productivo que socava la declaración de impericia que Peramás refiere en el discurso preliminar de su obra cuando valiéndose de la *excusatio propter infirmitatem* escribe:

Quin id etiam meministis, me eas scripsisse sine libris quos siquid dubitasset consulere (AP? Pr.)

Es más, recuerden también que escribí las efemérides sin libros a los cuales consultar si tenía alguna duda.

Ediciones

- Furlong Cardiff, G. 1952. *José Manuel Peramás y su diario del destierro (1768)*. Buenos Aires: Librería del Plata.
- Klingner, F. 1959. *Q. Horati Flacci Opera*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Luck, G. 1998. *Albii Tibulli aliorumque carmina*. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Mynors, R. 1969. *P. Vergili Maronis Opera*, Oxford: Typographeo Clarendoniano.
- Perrén de Velsaco, L. 2004. *Diario del Destierro*. Córdoba: Colección Jesuitas,
- Peramás, J. *Jhs. Narración de lo sucedido a los Jesuitas del Paraguai desde el día de su arresto hasta la ciudad de Faenza en Italia en carta de 24 de Diciembre 1768, escrita en Turín a un Señor Abate de la ciudad de Florencia*.
- Peramás, J. *Annus patiens siue Ephemerides quibus continetur iter annum Jesuitarum Paraquariorum Corduba Tucumaniae profectorum*.
- Vanière, J. 1774. *Praedium rusticum. Noua editio*. Paris: ex typographia Jos. Barbou.

Bibliografía

- Amores Fuster, M. 2019. Ficción literaria: de la intertextualidad ilimitada a la proteicidad textual. *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, número extraordinario, 5: 9-24.
- Arbo, D.- Laird, A. 2015. Columbus, the Lily of Quito and the Black Legend. The Contexto of José Manuel Peramás' Epic on the Discovery of the New World *De invento nouo inductoque illuc Christi sacrificio* (1777). *Dieciocho*, 38(1): 1-26.
- Clair Segurado, E. 2005. La expulsión de los jesuitas de América. *La Compañía de Jesús en la América Española (siglos XVI-XVIII)*, Gómez Díez, F. (coord.). Madrid: UFV, pp. 165-204.
- Bajtín, M. 1979. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, M. 1989. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Barthes, R. 1968. Texte (théorie du). *Encyclopaedia Universalis*, t. XV, Paris, pp.1013-1017.
- Compagnon, A. 1979. *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris: Seuil.
- García Jurado, F. 2016. *Teoría de la Tradición Clásica. Conceptos, historia y métodos*. México: UNAM.
- Genette, G. 1989. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- Guillén, C. 1985. *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la Literatura Comparada*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Ijsewijn, J.-Sacré, D. 1998. *Companion to Neo-Latin Studies (Part II)*. Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Kristeva, J. 1969. *Semiotiké. Recherches por une sémanalyse*. Paris: Seuil.
- Lausberg, H. 1967. *Manual de Retórica Literaria, Fundamentos de una Ciencia de la Literatura*. Madrid: Gredos.
- Martínez, J. 2001. *La intertextualidad literaria*. Madrid: Cátedra.
- Perelman, Ch. -Olbrechts-Tyteca, L. 1989. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.

- Pfister, M.1994. Concepciones de la intertextualidad. *Criterios*, 31 (1/6): 85-108.
- Riffaterre, M.1979. *La production du texte*. Paris: Seuil.
- Suárez, M. 2017. *At iam satis est de rebus guaranicis*: la *digressio* etnográfica en el *Annus Patiens* de José Peramás. *Folia Histórica del Nordeste*, 28: 13-27.
- Suárez, M. 2018. La historia natural en el *Annus Patiens* del P. Peramás: el caso de la *descriptio animalium*. *Revista de Estudios Clásicos*, 45:143-164.
- Suárez, M. 2023. La isla de Córcega en el *Annus Patiens* del P. Peramás: *ékphrasis*, *vituperatio* y *laudatio*". *Estudios de Retórica en América Latina e Iberoamérica*, M.A. Vitale -A. Carrizo (Comps.). Bs. As: Biblioteca de Retórica, Asociación Argentina de Retórica Editora.

EL PAITITI Y EL REGRESO DEL INKA EN UN *URPU* DEL SIGLO XVIII

Patricia Nogueira

UBA. Argentina

patriciagnogueira@yahoo.com.ar

Resumen

Durante la colonia se propagaron diversas narrativas visuales que portaban mensajes propagandísticos y políticos sobre el Tawantinsuyu, sus instancias fundacionales, la estirpe inca y los pueblos de la selva. Transitaron a través de distintos soportes, muy especialmente a través de *qirus*, cuyo uso, dimensiones y fácil transporte facilitó su circulación, integrada a los circuitos de uso, comercialización e intercambio en el que participaban, fundamentalmente, indígenas nobles, pero también españoles, comerciantes, corregidores y vecinos ricos de las ciudades del Virreinato del Perú. Un tema muy frecuente en estos objetos fue la selva y sus pobladores, llamados *ch'unchos* o *antis*, muchas veces representados como sirvientes del Inka. Basándonos en la decoración de los *qirus* y teniendo en cuenta la íntima relación existente entre vasos y *urpus*, proponemos una lectura posible de la decoración presente en un *urpu* cerámico colonial del siglo XVIII.

Palabras claves: Urpus – Qirus – Antis – Paititi

Abstract

During the colonial period, various visual narratives spread that carried propagandistic and political messages about Tawantinsuyu, its foundational instances, the Inca lineage, and the jungle peoples. These narratives were conveyed through different media, especially through *qirus*, whose use, dimensions, and easy transport facilitated their circulation, integrated into the circuits of use, commercialization, and exchange in which indigenous nobles, but also Spaniards, merchants, corregidores, and wealthy residents of the cities of the Viceroyalty of Peru, participated. A very common theme in these objects was the jungle and its inhabitants, called *ch'unchos* or *antis*, often represented as servants of the Inka. Based on the decoration of the *qirus* and considering the intimate relationship between vases and *urpus*, we propose a possible interpretation of the decoration on a colonial ceramic *urpu* from the 18th century.

Keywords: Urpus – Qirus – Antis – Paititi

Recibido: 16 de marzo de 2024

Aceptado: 27 de septiembre de 2024

EL PAITITI Y EL REGRESO DEL INKA EN UN *URPU* DEL SIGLO XVIII¹

Introducción

Los *urpus* o *makas*² eran las piezas más comunes de la alfarería incaica³. Se caracterizaban por tener una vertedera evertida a modo de embudo, con un cuello largo en relación al tamaño de la pieza y un ángulo pronunciado entre el cuerpo y el pie, a partir del cual se perfilaba una basa cónica para ser semienterrada en el suelo (Matos 2000), o para facilitar el vaciado de la bebida (Barraza Lescano 2012). Presentaban dos asas cintadas que se ubicaban cerca del ángulo de base y un apéndice frontal empleado como puntos de apoyo al que se ajustaba una soga que permitía cargarlos en la espalda. Había una gran variedad de tamaños, perfiles, acabados y decoraciones y las versiones provinciales eran menos regulares (Matos 2000). Por estar fuertemente relacionados con funciones ceremoniales, su presencia en gran escala en yacimientos arqueológicos es indicativa de contextos festivos y rituales de reciprocidad (Giovannetti 2015). Se hallan íntimamente vinculadas con los *qirus*⁴, por cuanto se usaban para almacenar y servir la chicha que se bebía en los vasos durante los ritos⁵.

La cerámica española llegó a América como parte del menaje personal traído por los conquistadores. Si bien aquí se producía gran cantidad de alfarería y de excelente calidad, sus formas y decoraciones no respondían al gusto español, por lo cual, el envío de productos cerámicos fue muy activo desde los primeros viajes. Arribaron así enorme variedad de formas españolas entre las que descollaban lebrillos, jarrones, floreros, mancerinas, tazones y platos, cuyos temas, diseños y tratamiento ornamental se tomaron del lenguaje occidental. Encontramos así, escenas de cacerías, aves, flores, emblemas y escudos, ornadas de trazos, líneas y puntos (Acevedo 1986) en piezas cubiertas con estaño blanco y decoración pintada en verde y pardo manganeso o en azul (Acevedo 2004).

Con la invasión española se introdujeron en América y en el desplome del Tawantinsuyu se siguieron fabricando piezas rituales usadas por los americanos antes del arribo de los europeos. Estas dieron cuenta de la transformación tecnológica⁶ que sufrió la producción cerámica al incorporarse el torno, la rueda

1 Agradezco a José Luis Martínez la lectura de un borrador de este trabajo y sus valiosos comentarios y sugerencias.

2 Se los conoce comúnmente como aríbalos, nombre asignado en 1851 por el curador de antigüedades parisino Adrien de Longpérier (Barraza Lescano 2012) aduciendo su parecido con las piezas griegas llamadas así. Luis Pardo (1939) intentó recuperar la taxonomía original apelando a los términos del rumasimi (Matos 2000) y les dio el nombre de *makas*; pero también se los llama *urpus* (Cummins 2018). Tamara Bray (2003), tomando la categorización que hizo Meyers (1975) diferencia *makas* y *urpus* por cuanto, si bien ambos tipos tienen la base puntiaguda, el *urpu* tendría una ancha boca en la parte superior. Nair y Protzen (2018) también toman esta distinción. Se desconocen los nombres que tenían en la época inca, por lo cual hay discusiones entre los historiadores (Marco Giovannetti, comunicación personal). Nosotros usamos *urpu* o *maka* para aludir a la misma pieza cerámica cuya función era la fermentación, almacenamiento, transporte y servicio de la chicha (Bray 2003; Barraza Lescano 2012), aunque en los diccionarios coloniales los nombres varían según el tamaño del cántaro.

3 En el manuscrito de Huarochirí hay menciones de *urpus* de oro y plata que el Inka usaba para honrar a las *wakas*: (Taylor 2008). Thomas Cummins (2004) menciona que en los primeros envíos a España de plata y oro aparece recurrentemente la descripción de *urpus*, de los que no han quedado ejemplos.

4 Hemos recurrido a las grafías lingüísticamente correctas del idioma quechua señaladas por Rodolfo Cerrón Palomino (1994), evitando las formas castellanizadas de uso corriente o grafías anteriores de ese idioma. Utilizamos la forma Inka para referirnos al soberano del Tawantinsuyu y la palabra inkario para aludir al mismo, pero cuando hablamos de la etnia hemos empleado el término inca o incaico para evitar confusiones, salvo en los casos de citas textuales, donde hemos respetado las grafías elegidas por las y los autores.

5 El ajuar de la chicha se conformaba por los *urpus*, usados para servir la bebida, las vasijas grandes en las que se almacenaba y los *qirus*, en los que se bebía (Martínez C. 2018). Bernabé Cobo (1653 [1880] 1956) y Pablo José de Arriaga [1621] dan cuenta de la variedad de la vajilla que requería la chicha.

6 Varios investigadores consideran que la cerámica llamada Inca Imperial no dejó de producirse inmediatamente luego de la invasión, sino que siguió fabricándose sin mayores alteraciones, al menos hasta fines del siglo XVI, en que fue reemplazada por la cerámica vidriada, con la que coexistió algún tiempo (Barraza Lescano 2012); Stastny ([1986] 2004) postula que el tránsito del inkano a la

de alfarero, el horno de mayor temperatura que la cocción al aire libre y el vidriado con plomo y estaño (Acevedo 2004; Nogueira, 2021). La decoración –al igual que en el inkario– siguió concentrándose en el frente de la pieza, aunque los estilos decorativos asociados al imperio se perdieron, adoptándose las formas de representación occidental⁷. En cuanto a las innovaciones formales que afectaron a los *urpus*, estas se dieron especialmente en sus bases. Se abandonó la forma cónica a favor de una curva amplia y amable que posibilitaba su asentamiento en el piso, ya sin la necesidad de semienterramiento.

Sobreviven pocos ejemplos virreinales de piezas cerámicas rituales inspiradas en formas del período anterior, pero acabadas con la técnica del vidriado. La mayoría de los que conocemos son del siglo XVIII⁸, construidos en el marco del renacimiento inca⁹, momento en que se retoman los elementos simbólicos del inkario (Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo 1998). Con posterioridad a la derrota de la rebelión tupacamarista se desató una feroz represión sobre todo lo que recordara al inkario, siendo quizá las piezas de cerámica las que llevaron la peor parte debido a la fragilidad del material. Esto explicaría los pocos ejemplos supervivientes. La pieza que nos ocupa tiene alrededor de 80 centímetros de alto y es del siglo XVIII. Está hecha en mayólica y cubierta con estaño blanco con decoración figurativa pintada en verde y manganeso y representaciones en relieve, algunas de las cuales están desportilladas o incompletas. La base del ceramio carece de elementos decorativos. Su forma reproduce de modo considerablemente fiel la de los *urpus* incaicos, salvo en la base, que presenta una curvatura suave y en la decoración en relieve, circunstancias que no encontramos en los ejemplares incas (Figura 1). Perteneció a la colección Lorca, luego a la de Enrico Poli y a su fallecimiento fue vendida a otro coleccionista¹⁰ del que no tenemos información. Lamentablemente carecemos de datos sobre su contexto y/o procedencia.



Figura 1. Anónimo, *Urpu*, mayólica, siglo XVIII, colección privada. Imagen: gentileza Sara Acevedo.

Qirus y *urpus* estaban íntimamente relacionados por ser parte del mismo conjunto ritual, como

colonia en cerámica se caracteriza, primero, por la existencia paralela de ambas técnicas y luego por la sustitución progresiva de unas formas y técnicas por otras sin que haya habido contaminación o combinación entre ellas, lo que sí habría sucedido en la costa norte, donde se encuentran vasijas de estilo Chimú decoradas con superficies vidriadas en color verde.

7 Los lenguajes figurativos no eran extraños en el Tawantinsuyu. Aparecían en los *qirus* –en espacios reducidos– en la cerámica en el estilo Cuzco policromo figurado y en el arte rupestre (Barraza Lescano 2012; Martínez C. 2018). Durante la colonia la figuración adquirió mucha mayor importancia, utilizándose de modo narrativo y no esquemático, como sucedía en el imperio (Martínez 2018).

8 Francisco Stastny (1981).

9 Este movimiento se caracterizó, entre otras cosas, por fabricar una imagen mítica e idealizada del inkario (Rowe 1955). En la construcción, difusión y visualización de este movimiento los descendientes de los antiguos gobernantes tuvieron un rol importante, pero también involucró a autoridades españolas, criollos encumbrados y a la jerarquía eclesiástica y de algunas órdenes religiosas (Wuffarden 2005). Tuvo manifestaciones literarias, teatrales, pictóricas, políticas, pero fundamentalmente mentales.

10 Sara Acevedo, comunicación personal.

ya mencionamos. Durante la colonia fueron encargados y usados por los mismos sujetos sociales. Fundamentalmente –pero no exclusivamente– los descendientes de la antigua nobleza inca. Un aspecto importante de los intentos andinos de construir narrativas pasaba por la producción de bienes simbólicos (Martínez C. 2020). Por ello, nos apoyaremos en las representaciones de algunos *qirus* coloniales y en los análisis de sus escenas para desarrollar el estudio de la pieza que nos ocupa. El objetivo es enmarcar estos ceramios dentro de las cadenas narrativas visuales que circularon en época virreinal. A tal fin, estudiaremos los diversos grupos de figuras que presenta el *urpu* y luego intentaremos integrar las lecturas parciales a fin de acercarnos a su sentido global.

Análisis de la pieza. Grupos de figuras

La pieza se compone de figuras zoo y antropomorfas, algunas pintadas y otras en relieve, varias de ellas formando parte de más de un grupo (Figuras 2 y 3). Tenemos, a nuestro juicio, los siguientes conjuntos, que analizaremos a continuación:

- i) El mono sosteniendo los quitasoles, el Inka y la Coya.
- ii) La Coya y el auquénido que se ubica detrás suyo.
- iii) Los elementos vegetales que se distribuyen en el cuerpo de la pieza.
- iv) Los leones de las asas.
- v) Los seres moteados que se ubican en la base del cuello.
- vi) Las sirenas músicas.
- vii) Los delfines o peces que se acomodan a los lados de los ojales de la boca.
- viii) El rostro en el cuello de la pieza.

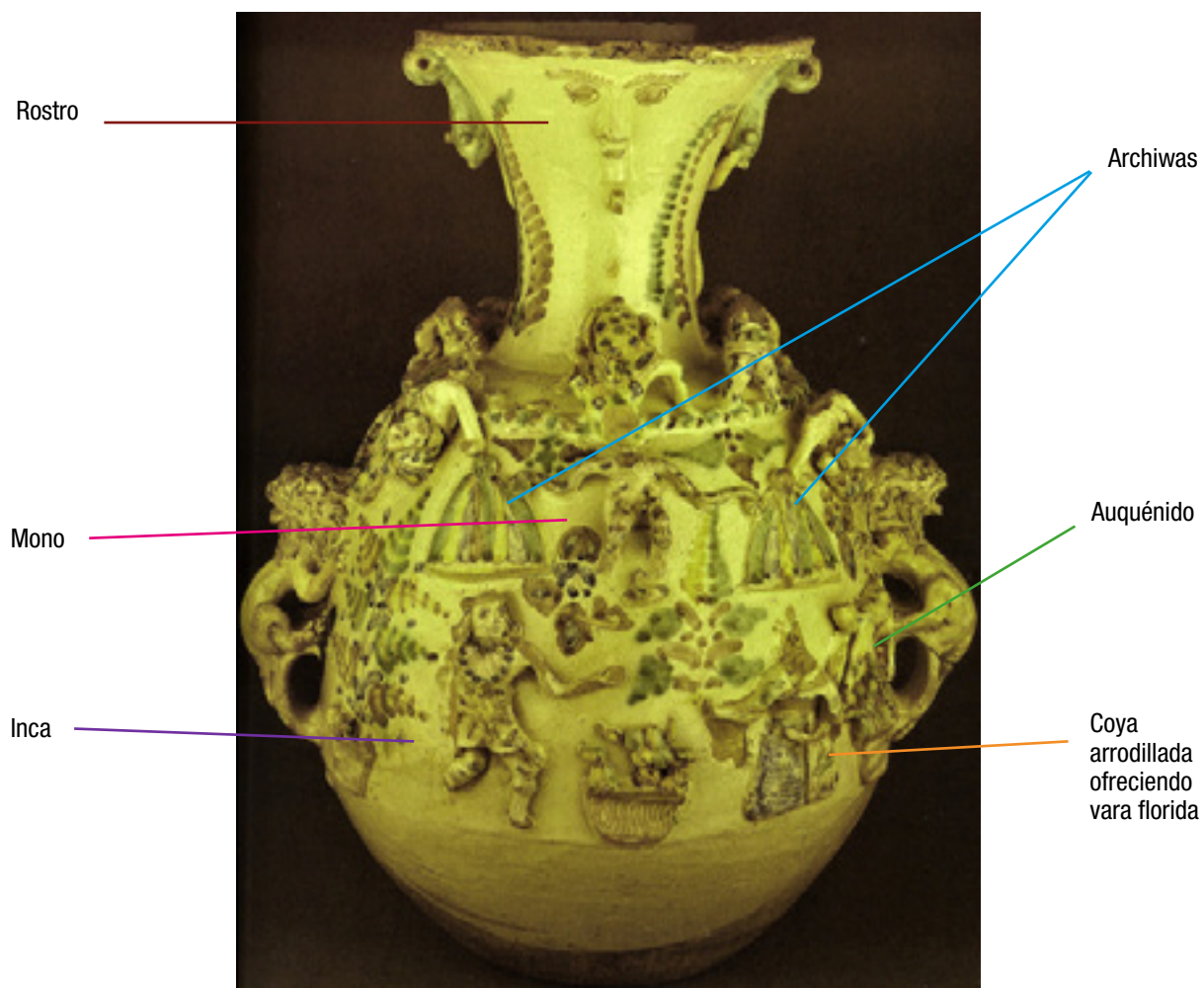


Figura 2. Anónimo, *Urupu*, mayólica, siglo XVIII, detalle de las figuras. Imagen: gentileza Sara Acevedo.

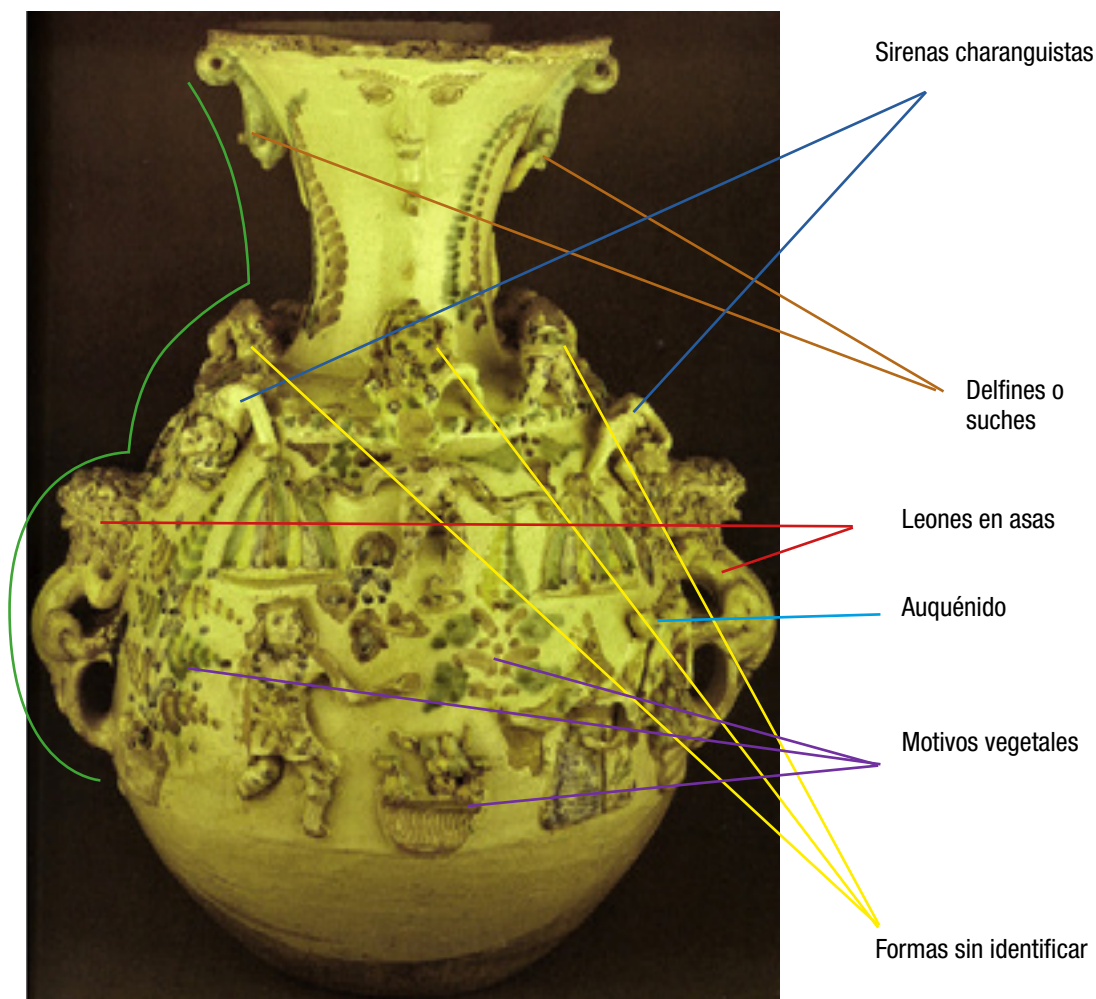


Figura 3. Anónimo, *Urupu*, mayólica, siglo XVIII, detalle de las figuras. Imagen: gentileza Sara Acevedo.

Grupo i) Mono, Inka y Coya

La pieza ha sufrido algunas mutilaciones, una de ellas es la cabeza del mono. El animal se ubica axialmente y presenta un cuerpo moteado y dos brazos delgados y muy largos que se despliegan a su derecha e izquierda. Sostienen sendas *achiwas* bajo las cuales se acomodan un Inka y una Coya que equilibran el espacio a ambos lados del eje. Las diagonales enfatizan el lugar destacado que ocupan los tres personajes y muy especialmente el mono, por cuanto las líneas convergen en el lugar que ocupaba su cabeza (Figura 4). Esta es la escena principal del ceramio y todos los demás elementos son subsidiarios de ella.



Figura 4. Anónimo, *Urupu*, mayólica, siglo XVIII, detalle de la representación central. Imagen: gentileza Sara Acevedo.

El Inka viste un *uncu* y lleva *sipe*¹¹ en el pecho, un sol ocupa también su falda¹² y en su cabeza pareciera llevar un *llaut'o*¹³. Todos atributos de dignidad y pertenencia inca exhibidos por los nobles indígenas coloniales en retratos y festividades (Figura 5).



Figura 5. Anónimo, *Marcos Chiguantopa*, siglo XVIII, óleo sobre tela, Cuzco: Museo Inka (<https://arca.uniandes.edu.co/>).

11 Adorno de plumas que el Inka portaba en el pecho.

12 Si bien los incas coloniales llevaban la imagen del sol en el pecho, aquí está más abajo; entendemos que por los requerimientos materiales de la técnica y el pequeño tamaño de la figura del Inka que hacía difícil el detalle.

13 Especie de cingulo que ceñía la cabeza. Francisco Stastny ([1986] 2004) considera que el personaje también porta orejeras, otro atributo de la nobleza inca.

La Coya le ofrece una planta o flores al Inka, viste *acso*¹⁴, el cinturón llamado *chumpi*, *lliclla*¹⁵ y porta una *ñañaca*¹⁶ sobre su cabeza, prenda que solo usaban las mujeres de la nobleza, especialmente las Coyas (Artzi, 2016) (Figura 6). Las que no pertenecían a la élite llevaban la cabeza descubierta (Martínez, Díaz y Tocornal, 2016; Ziolkowski 2022).



Figura 6. Anónimo, *Mama Ocllo*, óleo sobre tela, Siglo XVIII, San Antonio: San Antonio Museum of Art (<https://arca.uniandes.edu.co/>).

14 Vestido también denominado *'agsu* (Artzi 2016).

15 Chal que cubre los hombros y cae hasta la cintura (Artzi 2016).

16 Tela usada a modo de toca.

Proponemos que el *urpu* nos muestra una escena de *Presentación de prisioneros antis*¹⁷ en una variante abreviada, reducida a un sirviente que protege con los quitasoles al Inka y a la Coya mientras esta le entrega flores al primero. Nos basamos en que, en los *qirus*, estas dos escenas solamente se muestran juntas en la secuencia de exhibición de cautivos selváticos. Por ende, no representaría una escena de fertilidad agrícola¹⁸.

A través de los vasos —entre otros soportes— conocemos la existencia de relatos visuales coloniales sobre los pobladores selváticos, llamados *antis*¹⁹ o *ch'unchus*²⁰. La escena completa de *Presentación* comprendía episodios de batallas, exhibición de prisioneros antis y algunos de estos ya integrados al Tawantinsuyu, actuando como sirvientes del Inka (Figura 7), mientras este está sentado recibiendo una ofrenda floral de parte de la Coya (Martínez, Díaz y Tocornal 2016). En los *qirus*, era una práctica usual presentar las escenas aisladas —en tanto unidades narrativas autónomas que se combinaban aleatoriamente— y no necesariamente la secuencia completa, lo que no impedía que estas conservaran su significado y fueran leídas correctamente por los usuarios (Martínez, Díaz y Tocornal 2016). Las cadenas narrativas también podían desagregarse y las imágenes presentarse de manera aislada unas de otras²¹, siendo frecuente la reducción de las series y muy habitual encontrar solo una escena de la secuencia (Figura 8). Así, la mostración de prisioneros frecuentemente quedaba restringida a la entrega de flores al Inka por parte de la Coya.



Figura 7. Anónimo, *Qiru cefalomorfo* y *detalle*, siglo XVIII, Madrid: Museo de América. Fotografía de la autora.



Figura 8. Anónimo, *Qiru cefalomorfo con escena de "Presentación de prisioneros"*, Madrid: Museo de América. Fotografía de la autora.

17 Cummins (2004) denomina a esta escena *Presentación de vencidos*, Martínez C. y Martínez S. (2013) también la llaman *Victoria cuzqueña*.

18 Stastny ([1986] 2004).

19 Carmela Zanelli considera que anti «proviene de una denominación, que significa el límite o la frontera con el mundo amazónico, los antis, de allí Antisuyo para designar la parte oriental del imperio incaico» (2011:27).

20 La palabra *ch'unchu* en quechua se usa para nombrar una mata de flor amarilla parecida al azafrán. Juan de Arona (1883) denomina *ch'unchu* a «Indios salvajes de la Montaña del Perú». Considera que el nombre con que se denomina a los pobladores del piedemonte «debe ser la consecuencia del amarillo que predomina, no solo en las plumas del salvaje nuestro; más también, y, sobre todo, en sus pintarrajós, por ser todos ellos obra del amarillento achote» (1883, 172).

21 Los artesanos compartían campos culturales y simbólicos (Martínez et al 2016). Existían temáticas de amplia circulación que se combinaban aleatoriamente atendiendo a la relativa autonomía de las unidades narrativas (Martínez, Díaz y Tocornal 2016; Martínez et al 2016).

Si bien en el *urpu* no vemos indubitadamente al Inka sedente y a la Coya arrodillada²², asumimos que esas son sus posiciones basándonos en la invariabilidad de las posturas en las escenas de *Presentación* en los *qirus*: el primero en reposo, sentado en una *tiana*²³ (Martínez C. 1995) y la mujer arrodillada (Martínez, Díaz y Tocornal 2016). Las especificidades de la técnica cerámica tienden a la simplificación de las formas, lo que pudo impedir una definición neta de las poses. Nuestra presunción se refuerza porque la presencia del sirviente con la *achiwa* es habitual cuando el soberano está en reposo (Martínez, Díaz y Tocornal 2016). Esa conducta no es aleatoria, ya que la disposición sedente del Inka era una condición necesaria para la creación o mantenimiento de un nuevo orden, así como su movimiento indicaba momentos de crisis y caos (Martínez C. 1995; Martínez, Díaz y Tocornal 2016).

Una colocación habitual en los vasos, cuando solo aparece la dupla Inka–Coya, es que haya un sirviente con parasol detrás del Inka y otro detrás de la mujer. Pueden ser un anti y un *kumillo*²⁴, dos antis o dos *kumillos* (Martínez, Díaz y Tocornal 2016). Estos *qirus* portaban un mensaje propagandístico que buscaba resaltar la misión civilizatoria de los incas. Serían antis capturados, llevados al Cuzco e integrados al Tawantinsuyu. La idea era mostrar cómo los enemigos del Inka, perdonados por este en tanto soberano poderoso, pero conciliador y magnánimo, fueron sumados al imperio beneficiándose de la *pax* incaica. La secuencia aludiría a la misión de la pareja mítica fundadora de la dinastía que, por mandato divino, civilizó a las antiguas poblaciones del Perú que se hallaban en estado semisalvaje (Martín 2014).

Consideramos que el anti como sirviente en *qirus* (Figura 9) alude a la extensión del imperio y a la sumisión de los diferentes pueblos al inkario. Los antis se presentan como sometidos al Inka luego de las campañas de anexión hechas por Topa Inca, que habría sujetado a manaríes y opataríes a través de uno de sus jefes, Otorongo Achachi, casado con una *ch'uncha*, con quien tuvo hijos que quedaron en la selva. Fue quien llevó la coca a los Andes (Poma de Ayala 1615: 154 [156]). Esta subordinación, que no necesariamente tenía su correlato en la realidad²⁵, también aparece en la literatura. En la obra *Ollantay*²⁶, un general inca que se rebela contra el soberano le reclama a este: «Me erigiste en jefe guerrero, capitán del Antisuyu, con cincuenta mil hombres que me entregaste. Así los antis me siguen, puesto que estoy a tu servicio; y yo logré ponerlos a tus pies, humillados» (Lara 2012, 89).



Figura 9. Anónimo, *Qiru cefalomorfo*, siglo XVII, Cuzco: Museo Inka (Flores, Kuon y Samanez, 1998, p. 103).

22 Francisco Stastny ([1986] 2004) dice que están de pie.

23 Asiento ritual de los jefes en los Andes (Martínez C. 1995).

24 Enano jorobado que actuaba como sirviente llevando el parasol de plumas.

25 Si bien las relaciones entre Cuzco y el anti_suyu fueron históricamente inestables, en los hechos, esta zona era parte del Tawantinsuyu y por lo tanto sí estaba subordinada al Inka. Mariusz Ziolkowski (2022) considera que las campañas de Topa Inca y posteriormente, el asentamiento de Manco Inca en Vilcabamba y las relaciones fluidas de este centro con los antis, habrían tenido gran presencia en los imaginarios coloniales andinos, trasladándose a los *qirus* que, en lo que hace a las representaciones con *ch'unchus*, estarían dando cuenta de episodios históricos.

26 Publicado por primera vez en 1837. Según John Rowe (1955) estaría basada en tradiciones orales que se remontan al siglo XVI y cuya expresión teatral se debería a Antonio Valdez, cura de Sicuani.

En nuestro *urpu* se ha simplificado la escena: un solo personaje (un simio) sostiene sendos quitasoles para cada figura. ¿Por qué un mono? Es un animal que remite a la selva y por tanto al anti_suyu, nominalmente parte del imperio pero que en los hechos constituía una zona malamente conocida y peor controlada²⁷. Habría, por tanto, una utilización metonímica entre ambas figuras que habitaban en el espacio selvático: el mono y el anti²⁸. Esta relación de metonimia ya ha sido planteada para el anti y el jaguar, entendiéndolos como sinónimos. El *ch'unchu* no solo representaba a un guerrero selvático, sino que operaba como metonimia del salvajismo y la ferocidad de la selva (Cummins 2004). Por otro lado, el mono es un animal que siempre acompaña a los antis en los *qirus*, por lo cual la equivalencia estaría dada y, en este caso, reforzada visualmente por el moteado del cuerpo del animal, una de las características definitorias y formalizadas en la representación de los pobladores selváticos, relacionadas con el moteado de los felinos (Martínez, Díaz y Tocornal 2016).

Conocemos que en la colonia existieron relatos visuales sobre los antis, vehiculizados a través de diversos objetos como *q'eros*, textiles y arcones (Martínez C. y Martínez S. 2013; Martínez, Díaz y Tocornal, 2016). Basándonos en nuestro *urpu*, podemos agregar la cerámica a los soportes que tratan el tema. Pero entendemos que el resto de los grupos obrantes en la pieza abren el juego a otros relatos que enmarcan la escena de *Presentación* en un ciclo mayor.

ii) Grupo conformado por la Coya y el auquérido

Este conjunto, formado por la mujer y el animal²⁹ que se ubica detrás suyo, aparece también en una pintura obrante en el Museo Inka de Cuzco que representa a la curaca cuzqueña Chañan Cury Coca³⁰, que enfrentó a los chancas haciéndolos retroceder con sus tropas (Sarmiento 1572 [1907] 2018) (Figura 10). Vemos a la mujer frente a un guerrero inca, sosteniendo por los cabellos con su mano derecha, la cabeza de un hombre sobre cuyo cuerpo se asienta, mientras en la izquierda lleva la porra estrellada o *champi*, arma de guerra tradicional inca. Aparecen en la obra, enalteciendo la figura femenina, los elementos indicadores de nobleza: la *achiwa*, en este caso sostenida por un enano jorobado (*kumillo*) y el arco iris que, entre otros significados, expresaba momentos de cambios fundantes, un pachacuti, el fin de una época y el inicio de otra (Artzi 2022) y también se relacionaba con la representación de las autoridades y el poder (Martínez C. y Martínez S. 2013).



Figura 10. Anónimo, Ñusta Chanan Cori Coca, óleo sobre lienzo, siglo XVIII, Cuzco: Museo Inka (<https://arca.uniandes.edu.co/>).

27 Los pueblos selváticos resistieron férreamente los intentos de anexión del Tawantinsuyu y tampoco a los españoles les fue fácil avanzar sobre esta zona (Renard-Casevitz, Saignes y Taylor 1988).

28 Pedro Cieza de León ya había esbozado un acercamiento entre los pobladores selváticos y los monos: «dicen también (que yo no las he visto) que hay unas monas muy grandes que andan por los árboles con las cuales por tentación del demonio (que siempre busca cómo y por dónde los hombres cometerán mayores pecados y más graves) estos usan con ellas como mujeres. Y afirman que algunas parían monstruos que tenían las cabezas y miembros deshonestos como hombres, y las manos y pies como mona» (Cieza 1553 [1880] 2005, 246).

29 Stastny individualiza al animal como «una pequeña vicuña» (2004:193).

30 Teresa Gisbert (1994) expresa que puede tratarse de la tercera Coya Mama Ocllo Cora o una princesa, pero la cartela no reafirma esta presunción. En el Museo de Arte de Denver hay una obra consignada como Princesa inca, datada alrededor de 1800 con la misma fórmula iconográfica básica. La cartela indica que se trata de la ñusta Mama Ocllo.



Figura 11. Anónimo, *Qiru con la representación de Chañan Cury Coca defensora del Cusco*, siglo XVIII, Cuzco: Museo Inka (Flores, Kuon y Samanez, 1998, p. 162)

La escena de Cury Coca también se representa en un *qiru* del mismo museo³¹. Allí nuevamente aparece el camélido detrás de la figura femenina (Figura 11). El animal y su actitud han tenido diversas interpretaciones³², pero hay consenso en que alude a los incas en el contexto de su enfrentamiento contra los chancas.

31 Número de inventario 2896/58

32 Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo hablan de una «llama despellejada, con la cabeza levantada en señal de agonía» (1998, 160) y en el contexto de las escenas guerreras sería «la alegoría del triunfo de los incas sobre un pueblo de pastores de la puna» (1998, 163). Luis Ramos Gómez considera que la llama «ni es una ofrenda, ni agoniza, ni va a ser sacrificada, pues es un animal en plenitud» (2001, 174). El auquénido representaría a los incas y estaría enfrentándose a un cóndor que simbolizaría a los chancas, por lo cual, el enfrentamiento entre los animales replicaría la guerra entre ambos pueblos.

Entendemos que este binomio mujer/llama estaría refiriendo a los cuzqueños en la instancia de su victoria sobre los chancas; pero quizá podamos abrir el juego aún más. En el pueblo de Acomayo, en el llamado *Molino de los Incas*, Tadeo Escalante pintó algunas figuras de ñustas, pero solo Mama Guaco está acompañada de una llama o auquénido (Figura 12).



Figura 12. Tadeo Escalante, *Mama Huaco*, ppios. siglo XIX, Acomayo: Molino de los incas. Fotografía de la autora.

En el mito fundacional inca de los hermanos Ayar Mama Guaco ejercía el poder, comandaba ejércitos (Rostworowski 1995) y elegía libremente a sus compañeros sexuales (Rostworowski 2016b). Sarmiento de Gamboa indica que fue ella y no Manco Capac quien arrojó la vara que, al hundirse en la tierra, marcó el lugar donde los incas debían asentarse (Rostworowski 2016a) y es mencionada como uno de los cuatro jefes que tomaron posesión de lo que sería el Cuzco (Acamama, habitado por los guallas). Juan de Betanzos cuenta que la mujer de Ayar Oche, el que se perdió en la cueva, llamada Mama Guaco, dio a un indio de los deste pueblo de coca (gualla, aclaración nuestra) un golpe con unos ayillos y *matóle y abrióle de pronto y sacóle los bofes y el corazón, y a vista de los demás del pueblo, hinchó los bofes soplándolos*; y visto por los indios del pueblo aquel caso, tuvieron gran temor (Betanzos 1557 [1880] 1987:15 resaltado nuestro).

Las dos guerras –contra los guallas y contra los chancas– fueron enfrentamientos bélicos que corporizaron el inkario. La importancia de ambas explica que tanto Mama Guaco como Chañan Cury estén vinculadas con wakas (Ramos Gómez 2001). Proponemos que el par Coya/auquérido refiere a ambas instancias bélicas. El animal no acompaña a otras ñustas, sino solo a éstas, que guerrearon y vencieron en los dos conflictos míticos fundacionales del Tawantinsuyu. Entendemos, por lo tanto, que las unidades narrativas que ocupan el foco de la escena darían cuenta de momentos inaugurales, de cambio y ordenamientos del mundo inca, conseguidos a través de enfrentamientos bélicos: su fundación y la expansión del imperio gracias a la conquista y anexión de diferentes pueblos, entre los que figuran los antis.

iii) Las instancias vegetales

Formulamos que los diversos elementos botánicos que pueblan la pieza funcionarían como significantes contextualizadores para evitar la ambigüedad de significados (Martínez, Díaz y Tocornal 2016). Estarían indicando el ámbito en el cual se desarrollan las escenas que describimos antes: un espacio feraz, que nosotros entendemos que es la selva. En los *qirus*, este lugar siempre está definido a partir de un conjunto significativo muy reducido: plantas y árboles, el que a veces se amplía con la inclusión de monos y aves tropicales (Martínez C. y Martínez S. 2013). Ese sentido tendría la canasta de frutos que se ubica entre el Inka y la Coya, ya que del espacio selvático provenían muchos productos importantes para la vida andina. Alimentos como ajíes, frijoles y maníes, madera dura de chonta usada con fines médico–religiosos (Polia Meconi 1999) y para fabricar armas. También elementos usados en la parafernalia medicinal y religiosa. La coca y el tabaco, plantas sagradas utilizadas con fines mágicos, medicinales y de prestigio; la *willca* o *vilca*, semilla que, una vez machacada, se administraba por aspiración nasal para conseguir estados de conciencia acrecentada para la práctica de la extospicina y las semillas del *huairuro* o *wayruru* (*Abrus Praecatoria*), muy usadas con fines ceremoniales y adivinatorios (Polia Meconi 1999). Asimismo, de ese lugar provenían resinas, miel, cera, barbasco, algodón, plumajería multicolor, tintes y animales como loros y monos.

Pero no se aludiría a un lugar selvático genérico, sino a un espacio muy específico que se ubicaba en la selva: el Paititi. Ámbito de feracidad que tuvo una fuerte presencia en el imaginario colonial a partir del siglo XVI y adquirió «completa verosimilitud» (Flores Galindo 1994, 48) al promediar el siglo XVIII. Allí residía un Inka que habría escapado de la invasión española o un caudillo cuzqueño que, en tiempos de Pachacutec huyó de los chancas y fundó un reino. Funcionaba como un doble de Cuzco, no subordinado al poder español, donde el Inka seguía gobernando. Este espacio alentó a los rebeldes que en 1750 conspiraron en Huarochirí (Flores Galindo 1994) y en el bando de coronación de Tupac Amaru II este se menciona –entre otros títulos– como «Señor de los Césares y Amazonas, con dominios en el gran Paititi», (De Angelis 1836^a, 105). La selva como lugar de refugio de los incas parece haber sido plasmada por primera vez –en la literatura– por Garcilaso: «dejaron los Musus a los Incas poblar en la tierra, que eran poco más de mil cuando llegaron a ella; porque con las guerras y largos caminos se habían gastado los demás, y los Musus les dieron sus hijas por mujeres y holgaron con su parentesco» (de la Vega 1609, 367). Estos incas afincados en la selva quisieron volver a Cuzco en tiempos de Huayna Capac pero en ese momento conocieron la muerte del soberano y las noticias de la invasión española y desistieron del retorno (de la Vega 1609).

Recordemos que esta pieza se construyó en el siglo XVIII, momento de maduración del nacionalismo inca, por lo cual, entendemos que el Inka y la Coya que aparecen ubicados en la selva remitirían a los descendientes de los antiguos reyes que habitan en el Paititi y aguardan el momento de su regreso. Catherine J. Allen (2010) trabajó con comuneros de Sonqo, una localidad de quecha hablantes sita al noreste de Cuzco. Los sonqueños dicen que los Inkas desaparecieron en el Paititi, allí viven, dentro de la selva. Allí están escondidos, así como nosotros nos escondemos en una casa y nadie de afuera puede vernos.

iv) Los leones de las asas

Los leones (¿rampantes?) de las asas provienen de la heráldica española y funcionarían como un reemplazo colonial de los pumas, otorongos o jaguares; sustitución que también se dio en otros soportes (Phipps 2005) (Figura 13 y Figura 13a). Estos felinos aludirían metonímicamente a la ferocidad de la selva (Cummins 2004). Los jaguares –o leones, como son mencionados por los cronistas– aparecen también representados



Figura 13. Anónimo, *Uncu decorado con felinos*, mediados s. XVI, Cuzco: Museo Inka (Phipps, 2005:85).



Figura 13a. Anónimo, *Uncu decorado con felinos*, detalle, mediados s. XVI, Cuzco: Museo Inka (Phipps, 2005:85).

en los *qirus*³³ y son en sí las puertas del Paititi, simbolizan el acceso a este espacio (Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo 1998; Allen 2010). Los sonqueños lo dicen explícitamente: los leones de los incas «sus grandes felinos, son las puertas del Paititi» (Allen 2010, 192). Serían puertas felinas (Allen, 2010). Tom Zuidema (1983) señaló que, para los incas, el puma se asocia con épocas y espacios de transición y transformación. Así, cobra mayor significación la asociación felinos/puertas de Paititi, ya que, para los incas, la selva era concebida como un lugar de origen, un espacio donde se ubicaba una humanidad anterior a la suya³⁴ (Poma de Ayala [1615]; Ossio 1977; Szemiński 1993). Por lo cual, como lugar de origen, se convertía en un espacio idóneo para plantear nuevos inicios. Los sonqueños dicen que los españoles persiguieron a los incas y estos se adentraron en la selva tropical, viviendo ahora en el Paititi (Allen 2010). Según las estructuras clasificatorias andinas, las poblaciones vencidas pasaban a la selva, al anti_suyu. Así sucede con Huallallo Carhuincho y los yungas en el manuscrito de Huarochirí y con los chancas en varias versiones; no es descartable que, colonialmente, para referirse a los incas, algunos grupos los situaran conceptualmente en ese espacio, del que, como todo pachacuti, siempre se puede salir y regresar.

La posición que ocupan en el *urpu* nos brinda información relevante que confirmaría nuestra lectura. Jürgen Golte (2009) señaló la necesidad de pensar los significados de las representaciones de las cerámicas atendiendo a su posición en la superficie de las vasijas para abrirnos a otros caminos de interpretación, puesto que «un objeto tridimensional crea significados más complejos que una transposición bidimensional» (2009, 27). Las asas/leones del cerámico funcionarían como las puertas de ingreso al Paititi; por ello se ubican en los bordes de la pieza, a las puertas del ámbito selvático donde actúan el Inka y la Coya.

33 Strastny (2004) considera que cumplirían una función similar en ambos soportes, señalando un límite entre los mundos y situando la acción en el hurin pacha.

34 Guaman Poma presenta cinco edades de la historia indiana, cada una de ellas habitada por una humanidad determinada. La tercera edad, la de los *Purun Runa*, comenzó «a poblarse en tierra uaxa y buen tenple y callente. Ydeficaron casas de *pucullo*. Dallí comensaron alsar paredes y cubrieron casas y sercos y rreduciéronse y tubieron plaza, aunque no supieron hazer adobes, cino toda era de piedra» ([1615]: 59 [59]). En las dos últimas edades, *Purun Runa* y *Auqa Runa*, hay una tensión entre sedentarismo y desplazamiento. Los *Auqa Runa* fundaron pueblos en las tierras bajas antes de retornar a la sierra y edificar pucarás. La primera edad, *Wari Wiraqucha Runa*, ilustrada por una pareja que siembra, «vive en tierras altas y no reconoce antecesoras en las sociedades de cazadores y recolectores del oriente» (Rivera Cusicanqui 2015, 251). Esos grupos se ubicaban por fuera de la sociedad inca; los *Wari Wiraqucha Runa* derrotan a los antis y recién entonces parece iniciarse la historia de la humanidad (Rivera Cusicanqui 2015).

v) Los seres ubicados en la base del cuello

Postulamos que esos seres de difícil interpretación que se ubican en la base del cuello, son antis o aluden a ellos. Nos basamos en el cuerpo moteado que presentan, el cual es una de las características definitorias y formalizadas en la representación de los pobladores selváticos, relacionada con el moteado de los felinos (Martínez, Díaz y Tocornal 2016), animales típicos de la selva. Hay una explicación para que estos personajes se acomoden en el lugar en el que están, esto es, enmarcando las escenas narrativas que describimos en i) y ii). Sugerimos que estos antis, que se sitúan en la base del cuello y bordean la pieza, encuadrando el contexto en el cual el Inka y la Coya se desenvuelven con sus personajes de comparsa, son los *ch'unchus* que custodiaban el acceso al reino del Paititi (Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo 1998). En la pieza se sitúan en los bordes de lo que sería el espacio selvático custodiando su embocadura, replicando espacialmente el rol que le asigna la tradición oral.

vi) Las sirenas

Estos seres se hallan representados en diversos soportes y en varios lugares de los Andes; los sirénidos andinos se caracterizan por llevar un instrumento musical³⁵, cestas de frutas o plumas³⁶. Su máximo momento de difusión como elemento decorativo se dio en el siglo XVIII (Gisbert 1994). Nuestro *urpu* presenta dos sirenas –lamentablemente mutiladas– tocando un charango o una vihuela. Pueden remitir a los seres pisciformes Quesintuu y Umantuu, dos hermanas que tuvieron sexo con el dios Tunupa³⁷ e hicieron con él el camino por la cuenca lacustre formada por el río Azángaro – lago Titicaca – Desaguadero – Lago Poopó – río Lacajahuira y Lago Coipasa. Este eje divide el espacio aymara en Urcosuyu, al oeste, emparentado con lo masculino, duro, montañoso y pastoril y Umasuyu al este, ligado a la agricultura, lo femenino, húmedo y blando³⁸ (Platt 1988; Gisbert 1994; Platt, Bouysse-Cassagne y Harris 2006; Bouysse-Cassagne 2010, 2015, 2017). Como toda el área andina, el territorio aymara estaba cargado de valor religioso y simbólico. El espacio se entendía de forma dual, con un centro acuático o «*taypi*»³⁹. Esta dualidad está muy bien representada en una pintura del siglo XIX, proveniente del altiplano boliviano, que representa a la virgen con donantes. En la escena, el personaje femenino que corresponde a *Uma* porta un pescado y el masculino que incumbe a *Urco* lleva un cuy o una llama nonata (Figura 14).

35 Para una relación en específico entre las sirenas y la música, ver Revilla Orías 2012.

36 En los *qirus* coloniales se puede discernir la existencia de varios estilos. En uno de ellos, denominado Omasuyos-lago Titicaca, se presentan escenas vinculadas al espacio lacustre, o sirenas con las características que estas adquirieron en los Andes (Martínez C. 2018).

37 Deidad antigua pre inca de la zona del Collao relacionada con el rayo, los volcanes, la lluvia, las fuentes y los ríos, es decir, con el fuego y el agua. A ella luego se superpuso Viracocha. El Colesuyu junto con el Altiplano formarían las áreas de la máxima influencia alcanzada por el culto a Tunupa (Rostworowski 2016b; Gisbert 1994).

38 La región umasuyu habría sido un núcleo de concentración de población puquina, junto con Copacabana, y dos encomiendas llamadas Capachica y Coata, que, además, parecen haber constituido un núcleo duro de conservadurismo del idioma (Bouysse-Cassagne 2010).

39 El *taypi* no es solo un lugar geográfico particular, también es una fuerza centrífuga que tiende a separar los dos términos entre sí y una fuerza centrípeta que media entre ellos (Bouysse-Cassagne 1978).



Figura 14. Anónimo, *Virgen con donantes*, óleo sobre tabla, 1843, Buenos Aires: Museo Fernández Blanco. (Foto tomada del Instagram del museo, disponible en (<https://www.instagram.com/p/ChAL9y9OVHe/>)).



Figura 15. Anónimo, *Sirena con charango*, siglo XVIII, Potosí: Iglesia de San Lorenzo. Fotografía: Gentileza de Ricardo González.

El recorrido de Tunupa y las hermanas coincide con el área en la cual más veces están representadas las sirenas en arquitectura, siempre de modo par, aludiendo a Quesintuu y Umantuu⁴⁰ (Gisbert 1994) (Figura 15). Ahora bien, en el mundo andino, de modo general, las deidades femeninas están relacionadas con la obtención de alimentos y, por tanto, vinculadas con la madre fecunda y generosa. Por ello, los elementos divinos femeninos se denominan Mama⁴¹ y las plantas que son útiles a los humanos se veneran bajo este nombre⁴² (Rostworowski 2016b). ¿Nos topamos, entonces, a través de las sirenas andinas, con referencias a una naturaleza ubérrima como era la selvática? O bien estos seres pueden hacer referencia al qulla_suyu, en tanto el Titicaca fue el lugar de origen mítico de los incas y donde Pachacutec terminó su obra civilizadora y dispuso la erección de un templo al sol y aposentos para él y sus descendientes (Cieza de León 1880). Es sugestivo que estos seres se vinculen con los peces que, en los *qirus*, también remiten a este lago⁴³ (Flores, Kuon y Samanez 1998). Entendemos que ambas explicaciones no necesariamente serían excluyentes y podrían haber convivido dando un mayor espesor significativo a las imágenes. Quizá nuestro *urpu* no haya sido producido para las élites cuzqueñas y sí para usuarios de la zona del lago Titicaca y por ello encontramos elementos lacustres como peces y sirenas músicas. La existencia de estilos coloniales en los *qirus* nos pone de cara frente al hecho de que no todos los textos visuales eran controlados y consumidos por las élites cuzqueñas, sino que muchos productores eran artesanos no sujetos a sus controles y, por tanto, en sus producciones aparecían elementos con importantes significaciones locales (Martínez C. 2018). No hay motivos para pensar que lo mismo no haya sucedido con otras producciones como los *urpus*.

vii) Los seres pisciformes

En los *qirus*, cuando aparecen peces, lo hacen generalmente decorando las bandas media e inferior y muy frecuentemente se trata de fauna ictícola del Titicaca, especialmente el suche (Flores, Kuon y Samanez 1998)

40 Teresa Gisbert plantea, a partir de la relación carnal con Tunupa, que las sirenas «simbolizan el pecado y la atracción sexual» (1994:51).

41 Pachamama, Mama Cocha, Mama Quilla.

42 Mama sara, Mama coca, etc.

43 En la cerámica incaica, en el subestilo llamado Cuzco policromo figurado, aparecen representados suches. Estos materiales están «probablemente vinculados a estilos de la cuenca del Lago Titicaca» (Barraza Lescano 2012, 5).

(Figura 16). Ejemplares de vasos estilo Charazani⁴⁴ muestran un personaje femenino en un contexto selvático rodeado de animales y con bandas de peces que sugieren la presencia de ríos, lo que refuerza la idea de que el personaje se halla inmerso en la selva (Martínez, Díaz y Tocornal 2016). En base a lo anterior, esta podría ser la función de los peces en nuestra pieza: al igual que los elementos vegetales, darían contexto indicando que las escenas se desarrollan en un ambiente selvático. Aunque no podemos descartar que estén aludiendo al Titicaca y al qulla_suyu, reforzando la referencia de los sirénidos.

Figura 16. Anónimo, *Qiru con guarda de suches*, siglo XVIII.
Fotografía: Gentileza de José Luis Martínez.



viii) El rostro representado en el cuello del urpu

El anti_suyu y sus habitantes aparecen representados asiduamente en los *qirus*: escenas de lucha entre incas y antis, composiciones aparentemente festivas en las que portan arcos, flechas y porras, danzando con la *wiphala*, cazando, como prisioneros ante el Inka, o muertos en combate (Martínez, Díaz y Tocornal 2016). Frecuentemente, las escenas con antis aparecen en la parte posterior de *qirus* con forma de cabezas felinas o humanas adornadas con pintura facial, al modo en que los selváticos pintaban sus rostros (Figura 17). En la variante cefalomorfa no aparecen representados otros temas, por lo cual, las narrativas sobre los antis poseían un formato específico de soporte (Martínez, Díaz y Tocornal 2016). Por todo ello, proponemos que el rostro que se halla representado en el cuello del *urpu* está cumpliendo, en nuestro ceramio, la misma función que el cefalomorfismo en los *qirus*, esto es, la indicación de que se trata de una representación sobre antis o sobre el anti_suyu. Decimos esto, atendiendo a que no hay casos de *qirus* en los que se haya retratado a otros grupos humanos.



Figura 17. Anónimo, *Qiru cefalomorfo* con escena de incas y antis, Madrid: Museo de América. Fotografía de la autora.

44 Un baúl estilo Charazani representa el mismo tema, con el inka y la Coya en plena selva.

Conclusiones

Durante la colonia y a través de diferentes soportes, algunos de ellos de uso ritual, se plasmaron narraciones visuales organizadas a partir de conjuntos de significantes, reducidos, pero multievocadores, menos sometidos a los férreos controles de la escritura alfabética. Ello permitía a los sujetos andinos coloniales plasmar su historia, sus mitos y sus expectativas (Martínez C. y Martínez S. 2013; Martínez C. 2018). Usaron sus propios sistemas de registro y comunicación y construyeron mensajes y discursos autónomos, en base a lenguajes y categorías propias, que no abrevaban en las reglas de la escritura alfabética y sus normas narrativas, ni en las categorías europeas de tiempo, esto es, no apelaban a la lógica pasado–presente, ni se intentaba recrear un acontecimiento específico (Martínez C. 2020). Estos textos visuales estaban orientados hacia varias audiencias, pero fundamentalmente a consumidores andinos, por los significantes utilizados, por las categorías a las que se apelaba y por los diálogos que podían establecerse con otros artefactos (Martínez, Díaz y Tocornal 2016). Un modo narrativo usual, tanto en los relatos orales como en los visuales, era combinar una acción, complejizándola con «fragmentos de otros relatos (unidades temáticamente distintas), en que el ordenamiento temporal no es secuencial u otros en que la narración se encuentra reducida a elementos mínimos» (Martínez C. y Martínez S. 2013, 54). Consideramos que en nuestro *urpu* aparecen los dispositivos visuales que remiten al origen de los incas, la subordinación y civilización de los antis y la derrota de los chancas gracias a la cual el Tawantinsuyu llegó a su máxima expansión. Esas instancias representaron sucesivos ordenamientos y extensiones del mundo controlado y organizado por el Inka. Esas alusiones no funcionaban como meros recordatorios, sino que se eslabonaban en una construcción de sentido mediante la cual se estaría haciendo referencia a una nueva época de orden que se efectivizaría cuando los Inkas reinantes en el Paititi pudieran regresar. «Entonces habrá un Pachakuti –un volverse el mundo–» (Allen 2010, 192, traducción nuestra) y se pondrá orden en el mundo puesto de cabeza con la invasión española. Stastny ([1986] 2004) considera que la élite que encargaba estas piezas no apelaba a obradores cuzqueños, controlados por criollos y mestizos, sino a los obrajes de comunidad mantenidos por los ayllus, lo que contribuía a mantener la autonomía del discurso andino. Las escenas del *urpu* operarían como un dispositivo visual e ideológico que ponía en entredicho el presente colonial y explicitaba esperanzas en un nuevo orden en el que se restauraría el inkario. Instancia que se alumbraría mediante la guerra, tal como sucedió con los guallas y los chancas, episodios míticos que configuraron el inkario y nos recuerdan Mama Guaco y Cury Coca a través de la imagen–símbolo que constituye la dupla Coya/camélido.

Insistimos con que la pieza fue construida en el marco del nacionalismo inca, un proceso de orgullo identitario y de exaltación del imperio inca que reconstruyó el pasado leyéndolo como no obturado y alternativa válida para el futuro, vio señales de su pronto advenimiento, generó esperanzas y confianzas e impuso conductas y actitudes. Se reedificó el pasado inca y se gestó la alternativa de una vuelta del Inka y del inkario que, lejos ya el recuerdo de la dominación quechua hacia otros pueblos andinos, se antojaba como un período justo y feliz. Esta idea se generó a partir del siglo XVI (Flores Galindo 1994; Allen 2010) o a principios del siglo XVII (Burga 1990), pero maduró en el siglo XVIII irrumpiendo en todas las manifestaciones de la élite y afirmándose con violencia en las rebeliones del último tercio del siglo.

Por otro lado, la lectura de las diversas escenas y cómo estas se relacionan entre sí hunde profundamente sus raíces en la semiosis andina, la encontramos no solo con los *qirus*, sino también con los *kipus*⁴⁵. En estos dispositivos, los especialistas trabajaban con pocos componentes⁴⁶ (Urton y Brezine 2009), codificados y según se combinaran, abrían diferentes variables de información. Los eventos históricos se hallaban

45 Artefactos compuestos de cordeles hechos de lana de camélido o algodón que utilizan nudos, con estructura ramificada y jerárquica, utilizados para conservar registros de información en la época prehispánica y colonial andina (Urton y Brezine 2009). Algunos historiadores consideran que tuvieron «el mismo papel que la escritura» en Europa (Milillo 2020, 252). Tienen un origen preinca pero se siguieron haciendo y usando durante el período virreinal (Curatola y de la Puente Luna 2013).

46 Colores, combinación de los mismos, tipo de nudos, direcciones, posición, ubicación de las cuerdas con respecto a la cuerda principal, torsión de las hebras (Arellano 2000) y quizá también la materialidad táctil de los cordeles (Milillo, 2020).

categorizados, simplificados y establecidos de modo formulaico⁴⁷ (Pärssinen 2003; Pärssinen y Kiviharju 2004), es decir, no contenían un relato histórico detallado⁴⁸, sino que reproducían conceptos, aunque su lectura podría permitir cierta libertad (Arellano 2000). Para ampliar esos datos estereotipados se recurría a la oralidad (Pärssinen y Kiviharju 2004). La semiosis de los quipus se organizaba de modo jerárquico y arborescente y habiendo un tema principal, «los diversos significantes representan un significado según este tema» (Milillo 2020, 282). Eso es, el mismo componente podía asumir distintos significados dependiendo del tema principal y según cierta lógica (Milillo 2020). Entendemos que sería el modo de funcionar de las escenas en nuestra cerámica: una serie de imágenes más o menos estereotipadas que hacen referencia a hechos mito-históricos, los que se amplían, contextualizan y completan a través del relato oral, donde las diferentes escenas están puestas al servicio del tema principal, generándose un proceso de lectura que alumbra significados que las engloba, pero también las trasciende.

En los Andes los fenómenos comunicativos tenían un espesor multisensorial y portaban una densidad significativa que la comunidad a la que iban dirigidos podía decodificar sin dificultad. Materia, contexto, forma, función y ocasión –cada elemento de forma separada– cargaban significados profundos que al combinarse formaban complejos sistemas polisensoriales (Martínez C. 2012) y multievocadores. Estos sistemas funcionaban como una trama en la que cada componente actuaba como un hilo que tonificaba y era tonificado por el conjunto, dando una densidad significativa en la cual es difícil –y artificial– acotar el alcance de cada parte (Nogueira 2022).

Por otro lado, si pensamos en las oposiciones binarias andinas, articuladas según el modelo de la pareja humana, podemos proponer una lectura en la cual la pieza presenta un espacio *hanan*/masculino, ocupado por el Inka y *hurin*/femenino en el cual se ubica la Coya. Estas esferas no son autónomas, sino que tienen un plano de encuentro en el *tinku*, el cual es interactivo y equilibra a los opuestos complementarios, pero lo fundamental de los *tinkus* es que son espacios liminales y siempre son generadores de futuro⁴⁹ (Golte 1996), lo que empalma con la expectativa de regreso del Inka, que tuvo su máximo momento de maduración en el siglo XVIII (Flores Galindo 1994; Burga 2005).

47 «auia de estas maneras de escripturas a quien llamauan quipos [...] dauan cuenta de los que les preguntaua en cosas tocantes á subcesos pasados de casi tiempo de 800 años. Mas esto se entiende cosas muy notables, y breues porque no daua el arte lugar a estenderse en historias» (Cabello Valboa 1951, 239-240).

48 Cfr. Ziolkowski, 2022 para una visión diferente sobre algunos de los temas representados en los *qirus*, también ver nota al pie número 19.

49 . Tanto el *tinku* como el *taypi* buscan el equilibrio entre opuestos (Fernández Juárez, 1994).

Bibliografía

- Acevedo, S.
1986 “Trayectoria de la Cerámica Vidriada en el Perú”. *Vidriados y Mayólica del Perú*. Stastny, F. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 19-31.
2004 “La loza de la tierra. Cerámica vidriada en el Perú”. La loza de la tierra. Cerámica vidriada en el Perú. Acevedo, S. Lima: Universidad Ricardo Palma, pp.16-39.
- Allen, C. J.
2010 “The Incas Have Gone Inside: Pattern and Persistence in Andean Iconography”. *Anthropology and Aesthetics*, [en línea] 42:180-203, [consultado el 02-01-2024], disponible en (https://www.academia.edu/11167049/The_Incas_Have_Gone_Inside_Pattern_and_Persistence_in_Andean_Iconography_RES_Anthropology_and_Aesthetics_42_180_203).
- Arguedas, J. M.
2016 “Los colonos”. *Los ríos profundos*, edición digital epublibre, versión de Kindle, pos. 3771-4857.
- Arellano, C.
2000 “Quipu y tocapu. Sistemas de comunicación inca”. *Los incas. Arte y símbolos*. Pease, F. G.Y. Lima: Banco de Crédito, pp.215-261.
- Arona, J. de
1883 *Diccionario de peruanismos. Ensayo filológico*. Lima: Librería francesa científica, J. Galland.
- Artzi, Bat-Ami
2022 “El valor del fragmento: repensando la reconstrucción de la pieza de Vilcabamba”, [en línea], en Actas del VIII Congreso Nacional de Arqueología: 273-288.
- Barraza Lescano, S.
2012 *Acllas y personajes emplumados en la iconografía alfarera inca: una aproximación a la ritualidad prehispánica andina*, [en línea], Tesis para optar al grado de Magister en arqueología con mención en Estudios andinos, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, [consultado el 20-12-2023], disponible en (<https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/4458>).
- Betanzos, J. de
1557 [1880] 1987 *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Atlas. P Libros. Edición de Kindle.
- Bouysse-Cassagne, T.
1987 *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*, Lima: Institut français d'études andines.
2017 “Las minas de oro de los incas, el Sol y las culturas del Collasuyu”, en *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, [en línea], 46, 1:9-36, [consultado el 05-05-2020], disponible en (<https://journals.openedition.org/bifea/8354>).
- Bray, T. L.
2003 “Inka pottery as culinary equipment: food, feasting, and gender in imperial state design”. *Latin American Antiquity*, 14:3-28.
- Burga, M.
1990 “La emergencia de lo andino como utopía (siglo XVII)”, *Allpanchis*, 35/36, II: 579-598.
2005 *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: Fondo editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Cabello Valboa, M.
1951 *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Cerron Palomino, R.
1994 *Quechua sureño. Diccionario unificado*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Cieza De Leon, P. de
1553 [1880] 2005 *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
1880 *Segunda parte de la Crónica del Perú que trata del señorío de los Incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación*. Madrid: Imprenta de Manuel Ginés Hernández.
- Cobo, B.
1653 [1880] 1956 *Historia del Nuevo Mundo* (t.92). Madrid, España: Atlas.

- Cummins, T.
 2004 *Brindis con el Inca. La abstracción andina y las imágenes coloniales de los queros*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 2018 “Arte incaico”. *El imperio Inka*. Shimada, I. (ed.), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú: 344-416.
- Curatola Petrocchi, M. y de la Puente Luna, J. C.
 2013 “Estudios y materiales sobre el uso de los quipus en el mundo andino colonial”. *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Curatola Petrocchi, M. y de la Puente Luna, J.C. (ed.). Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú: :9-32.
- Fernandez Juarez, G.
 1994 “Tinku y taypi: Dos recursos culinarios pertinentes en las ofrendas aymaras a la Pachamama”. *Anthropológica* [en línea], 11: 49-78, [consultada el 27-11-2022], disponible en (<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/622/610>).
- Flores Galindo, A.
 1994 *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte, 4° ed.
- Flores Ochoa, J., Kuon Arce, E. y Samanez Argumedo, R.
 1998 *Queros. Arte inka en vasos ceremoniales*, Lima: Banco de Crédito del Perú.
- De La Vega, G.
 [1609] *Los comentarios Reales de los Incas*, primera parte, [en línea], [consultado el 18-11-2019], disponible en (<https://museogarcilaso.culturacusco.gob.pe/mediaelement/pdf/3-ComentariosReales.pdf>).
- Estenssoro Fuchs, J. C.
 2001 “El simio de dios. Los Indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”. *Bulletin de l' Institut Français d' Études Andines* [en línea], 30, 3:455-474, [consultado el 18-10-2020], disponible en (<https://journals.openedition.org/bifea/6956>).
- García Escudero, M.C.
 2007 “El arco iris en la cosmovisión prehispánica centroandina”. *Gazeta de Antropología*, [en línea], 23, 15:1-13, [citado el 07-05-2016], disponible en (http://www.ugr.es/~pwlac/G23_15Carmen_Garcia_Escudero.pdf).
- Giovannetti, M.
 2015 *Fiestas y ritos inka en El Shincal de Quimivil. La presencia del Tawantinsuyu en la provincia de Catamarca*. Buenos Aires: Punto de encuentro.
- Gisbert, T.
 1994 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía SA, 2° ed.
- Golte, J.
 1996 “Una paradoja en la investigación etnohistórica andina”. *Cosmología y música en los Andes*. Baumann, M. P. (ed.). Madrid: Iberoamericana, pp.519-531.
- 2009 *Moche. Cosmología y Sociedad: Una Interpretación Iconográfica*. Instituto de Estudios Peruanos-Centro Bartolomé de Las Casas, Lima-Cuzco.
- Lara, J.
 2012 *Ollantay. Drama quechua del incario*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Martin, R.
 2014 “L'image du sauvage dans le théâtre quechua et l'iconographie des queros (Pérou, XVII-XVIII)”. *Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana*, 4, 2: 1-18.
- Martínez C., J. L.
 1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2012 “El virrey Toledo y el control de las voces andinas coloniales”. *Colonial Latin American Review* 21 (2):175-208.
- 2018 “Los sistemas andinos de comunicación durante los períodos incaico y colonial: el caso de los queros”. *Interpretando huellas. Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*. Muñoz, María de los Ángeles (ed.), Cochabamba: Grupo Editorial Kipus: 447-467.
- 2020 “La rebelión de Manco Inka y Vilcabamba en textos andinos coloniales: otros materiales para su estudio”. *Boletín del Museo chileno de arte precolombino* [en línea], 25, 1:57-80, [consultado el 12-12-2023], disponible en (https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-68942020000100057).
- Martínez, J. L., Díaz, C. y Tocornal, C.

- 2016 “Inkas y antis, variaciones coloniales de un relato andino visual”. *Boletín del museo chileno de arte precolombino* [en línea], 21, 1:9-25, [consultado el 08-10-2022], disponible en (https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjLlPnbv877AhUpqpUCHYXXDgoQFnoECA8QAQ&url=http%3A%2F%2Fwww.scielo.cl%2FsciELO.php%3Fscript%3Dsci_arttext%26pid%3DS0718-68942016000100002&usg=AOvVaw3qGm4lBuxZxhgUZvkKPlbO).
- Martínez C. José Luis *et al.*
- 2016 “Qeros y discursos visuales en la construcción de la nueva sociedad colonial andina”. *Anuario de estudios americanos* [en línea], 73, 1:15-43, [consultado el 27-11-2022], disponible en (<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiwgsSrrs77AhU7rZUCHThBCa-4QFnoECCAQAQ&url=https%3A%2F%2Festudiosamericanos.revistas.csic.es%2Findex.php%2Festudiosamericanos%2Farticle%2Fdownload%2F668%2F671%2F672&usg=AOvVaw0p7XIzeKz-g4mlf55otF6z>).
- Martínez C. y Martínez, S.
- 2013 “Narraciones andinas coloniales. Oralidad y visualidad en los Andes”. *Journal de la Société des Américanistes*, 99-2: 41-81.
- Matos, R.
- 2000 “La cerámica inca”. *Los incas. Arte y símbolos*. Pease, F.G.Y. Lima: Banco de Crédito, pp. 109-165.
- Meyers, A.
- 1975 “Algunos problemas en la clasificación del estilo incaico”. *Pumapunku*, 8:7-25.
- Milillo, L.
- 2020 “Nuevas perspectivas sobre la semántica del quipu a partir de un ejemplar en el Museo Pigorini de Roma, Italia”. *Quipus y quipucamayoc. Codificación y administración en el antiguo Perú*, Setlak, M. *et al.* Lima: Apus Graph Ediciones, pp. 252-287.
- Nair, S. y Protzen, J. P.
- 2018 “Arquitectura y paisaje inca: variación, tecnología y simbolismo”. *El imperio inka*. en Shimada, I.(ed.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú: 463-503.
- Nogueira, P.
- 2021 “Los imaginarios sobre los ch'unchos en urphus del siglo XVIII”. *Interdisciplinarietà y abordajes teórico-metodológicos en la Historia de las Artes.. XIV Jornadas del Instituto de Teoría e Historia del Arte Julio E. Payró*, Buenos Aires.
- 2022 “Las propiedades del sonido en el mundo andino”. *Simbologías, ritualidad y prácticas devocionales en Sudamérica. Pasado y Presente*. Zanolli, C. y Costilla, J. (comps.). Buenos Aires: Sociedad argentina de antropología: 67-98.
- Pardo, L.
- 1939 “Hacia una nueva clasificación de la cerámica cuzqueña del antiguo imperio de los incas”. *Revista del Museo e Instituto Arqueológico del Cusco*, 4-5:3-22.
- Pärssinen, M.
- 2003 *Tawantinsuyu: El estado inca y su organización política*. Nueva edición [en línea]. Lima: Institut français d' études andines, [consultado el 18-05-2020], Disponible en (<http://books.openedition.org/ifea/837>).
- Pärssinen, M. y Kiviharju, J.
- 2004 “Textos Andinos Corpus de textos khipu incaicos y coloniales”. Tomo I. *Acta Ibero-Americana Fennica Series Hispano-Americano 6*, Instituto Iberoamericano de Finlandia & Departamento de Filología Española I, Facultad de Filología. Universidad Complutense de Madrid.
- Phipps, E.
- 2005 “Rasgos de nobleza: los uncus virreinales y sus modelos incaicos”. *Los incas, reyes del Perú*. Cummins, T. *et al.* Lima: Banco de Crédito, pp.67-91.
- Platt, T.
- 1988 “El pensamiento político aymara”, *Raíces de América: el mundo Aymara*. Albó, X. (comp.). Madrid: Unesco-Alianza, pp. 365- 443,
- Platt, T., Bouysse-Cassagne, T. Y Harris, O.

- 2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: IFEA.
- Polia Meconi, M.
- 1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Poma De Ayala, F.G.
- 1615 *Nueva Crónica y Buen Gobierno* [en línea], [citado el 08-10-2022], disponible en (<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>).
- Ramos Gomez, L.
- 2001 “Mama Guaco y Chañan Cori Coca: un arquetipo o dos mujeres de la Historia Inca. (Reflexiones sobre la iconografía de un cuadro del Museo de la Universidad de San Antonio Abad del Cuzco”. *Revista española de Antropología Americana*, [en línea], 31: 165-187 [citado el 18-06-2017], disponible en (<http://revistas.ucm.es/index.php/reaa/article/download/reaa0101110165a/23736>).
- Renard-Casevitz, F.M., Saignes, T. Y Taylor, A.C.
- 1988 *Al Este de los Andes. Tomo I: Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII. Los piedemontes orientales de los Andes centrales y meridionales: desde los Panatagua hasta los Chiriguano*. Nueva edición [en línea]. Lima: Institut français d'études andines, [consultado el 29-04-2020], disponible en (<http://books.openedition.org/ifea/1631>).
- Revilla Orias, P.
- 2012 “Quesintuu y Umantuu: Sirenas y memoria andina”. *Runa*, [en línea], XXXIII (2): 133-155, [consultado el 26-11-2022], disponible en (<http://www.scielo.org.ar/pdf/runa/v33n2/v33n2a02.pdf>).
- Rivera Cusicanqui, Silvia
- 2015 *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rostworowski, M.
- 1995 *La mujer en el Perú prehispánico*, Lima: IEP.
- 2016a *Mujer y poder en los Andes coloniales. “Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1698” y otros ensayos acerca de la mujer en los Andes prehispánicos y coloniales*. Lima: IEP, Edición de Kindle.
- 2016b. *Estructura andinas del poder. Ideología religiosa y política* (Spanish Edition) Instituto de Estudios Peruanos. Edición de Kindle.
- Rowe, J.
- 1955 “El movimiento nacional Inca del siglo XVIII”. *Revista Universitaria*, XLIII, 107:17-46.
- Saignes, T.
- 1985 *Los Andes Orientales: historia de un olvido*. Publicación en Open Edition Books: 28 mayo 2014 Colección: Travaux de l'IFÉA
- Santos Granero, F.
- 1992 “Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII”. *Opresión colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonia*. Santos Granero, F. (comp.). Quito: Flacso-AbyaYala-Cedime, pp. 103-134.
- 2005 “Las fronteras son creadas para ser transgredidas: magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonia en el Perú”. *Histórica*, [en línea], XXIX, 1: 107-148, [consultado el 03-07-2020], disponible en (<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/58>).
- Sarmiento De Gamboa, P.
- 1572 [1907] 2018 “Segunda parte de la Historia general llamada Indica, la cual por mandado del excelentísimo señor don Francisco de Toledo, Virrey, Gobernador y Capitán general de los reinos del Pirú y Mayordomo de la Casa Real de Castilla, compuso el Capitán Pedro Sarmiento de Gamboa”, en Ortega Aleksin, H. *Segunda Parte de la Historia General Llamada Índica (1572) de Pedro Sarmiento de Gamboa. Estudio y Edición Anotada*, [en línea], *CUNY Academic Works*: 77-335, [consultado el 24-10-2020], disponible en (https://academicworks.cuny.edu/gc_etds/2482).
- Stastny, F.
- 1981 *Las artes populares del Perú*. Lima: Edubanco.
- [1986] 2004 “Iconografía inca en mayólicas coloniales”. *La loza de la tierra. Cerámica vidriada en el Perú*. Acevedo, Sara. Lima: Universidad Ricardo Palma – Instituto cultural peruano norteamericano, pp. 190-199.
- Taylor, G. (ed.)

- 2008 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, Lima: Instituto francés de Estudios andinos-IEP.
- Urton, G. y Brezine, C. J.
- 2009 “Una tipología del khipu. *Sistemas de notación inca: quipu y tocapu*. Arellano Hoffman, C. (ed.). Actas del Simposio Internacional, Lima: Ministerio de cultura: 43-70.
- Wuffarden, L.E.
- 2005 “La descendencia real y el “renacimiento inca” en el Virreinato. *Los incas, reyes del Perú*. Cummins, T. et al. Lima: Banco de Crédito, 2005, pp. 175-251.
- Zanelli, C.
- 2011 “Los antis: la Amazonía como frontera y mundo desconocido en dos fuentes coloniales”. *Summa Humanitates*, [en línea], V, 2:26-39, [consultado el 18-05-2020], disponible en (https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwjQpumCoL7pAhUPGr-kGHZEADgQFjAAegQIARAB&url=http%3A%2F%2Frevistas.pucp.edu.pe%2Findex.php%2F-summa_humanitatis%2Farticle%2Fview%2F2723&usg=AOvVaw0i6k4pjLT7mNkjo2WyRgsT).
- Ziólkowski, M.
- 2016 “Del ‘orden divino’ o ¿por qué eran obedecidos los soberanos de Vilcabamba?. *Vilcabamba: Entre arqueología, historia y mito*. Decoster, J.J. y M. Ziolkowski. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas-Centro de Estudios andinos de la Universidad de Varsovia en el Cuzco, Centro Tinkuy, pp. 184-221.
- Ziólkowski, M. y Arabas, J.
- 2023 “Mire a mi ilustre ancestro: El mensaje personalizado en los queros incas coloniales. *Latin American Antiquity*, [en línea], 34(3):515-531. [consultado el 20 -12-2023], disponible en (https://www.academia.edu/83303289/Mire_a_mi_ilustre_ancestro_El_mensaje_personalizado_en_los_queros_incas_coloniales).

INTERTEXTUALIDAD E INVENCION EN “EL HAMBRE” DE MANUEL MUJICA LÁINEZ

Valentín Héctor Vergara
Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires
valentinhvergara@gmail.com

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo rastrear las fuentes históricas y literarias del cuento “El hambre” de Manuel Mujica Láinez, publicado en su *Misteriosa Buenos Aires* (1950). En un principio, se analizará la relación entre el relato y las crónicas coloniales rioplatenses que narran el episodio del hambre sufrida por los conquistadores españoles en la primera Buenos Aires; y, a continuación, se verá de qué modo Mujica Láinez utiliza estas fuentes para recrear escenas y personajes de su historia. A su vez, al reconocer la insuficiencia de los documentos de la época para completar la información utilizada por el autor, se propondrán fuentes historiográficas del siglo XX como parte del material utilizado para elaborar su cuento. Así, crónicas coloniales y relatos historiográficos se entrelazarán para crear relaciones originales entre lugares, nombres y acciones vinculados con la fundación de la primera Buenos Aires y el hambre sufrida por sus habitantes.

Palabras clave: Literatura Colonial – *Misteriosa Buenos Aires* – Manuel Mujica Láinez – Ulrico Schmidl – Diego González Baitos

Abstract

The present work aims to trace the historical and literary sources of the short story “El hambre” by Manuel Mujica Láinez, published in his *Misteriosa Buenos Aires* (1950). Initially, we will analyze the relationship between the tale and the colonial Río de la Plata chronicles that recount the episode of hunger suffered by the Spanish conquerors in early Buenos Aires. Subsequently, we will examine how Mujica Láinez uses these sources to recreate scenes and characters in his story. Moreover, recognizing the inadequacy of documents from the period to fully inform the author’s work, historiographical sources from the 20th century will be proposed as part of the material used to develop his tale. Thus, colonial chronicles and historiographical accounts will intertwine to create original relationships between places, names, and actions associated with the founding of early Buenos Aires and the hunger endured by its inhabitants.

Keywords: Colonial Literature – *Misteriosa Buenos Aires* – Manuel Mujica Láinez – Ulrico Schmidl – Diego González Baitos

Recibido: 7 de abril de 2024

Aceptado: 25 de septiembre de 2024

INTERTEXTUALIDAD E INVENCION EN “EL HAMBRE” DE MANUEL MUJICA LÁINEZ

Introducción

El libro *Misteriosa Buenos Aires*, colección de 42 relatos sobre la historia de la ciudad porteña, fue publicado por primera vez en 1950. Su autor, Manuel Mujica Láinez, afirmaba: “lo que quise hacer cuando escribí *Misteriosa Buenos Aires*, es darle a esta ciudad mía mitos que la comunicaran con las grandes ciudades del mundo, que la vincularan con las grandes civilizaciones” (Choin 2012, 40). En su búsqueda por cumplir con este objetivo, Mujica Láinez se remonta a la fundación misma de la ciudad e inaugura su libro con el cuento “El hambre”. Esta historia se desarrolla durante el asedio de los indígenas comarcanos a la primera Buenos Aires, fundada por Pedro de Mendoza en 1536. Al principio del relato, las huestes españolas, rodeadas día y noche por los nativos, se ven desesperadas por la falta de alimento. La primera parte de la narración se centra en el contraste entre la inacción del adelantado, que yace sumamente debilitado por su enfermedad, y los padecimientos que su tropa sufre. Debido al cerco indígena, la comida empieza a escasear en el poblado, y los españoles se ven obligados a comer alimañas, cueros y heces; e incluso, para detener el flagelo del hambre, llegan al punto de sustentarse con los cuerpos de sus propios compañeros. La segunda parte del texto se focaliza específicamente en un soldado raso llamado Baitos. La desesperación que le produce la falta de bastimento, sumado al odio que le generan los aristócratas que acompañaron desde Europa a Pedro de Mendoza, aviva en él una idea despiadada e inevitable: asesinar a uno de ellos para alimentarse de su carne. Sin embargo, Baitos no sospecha que, por un error involuntario, terminaría matando y comiéndose a su propio hermano.

Si bien es indudable el carácter ficticio de los detalles del relato, la historia de prácticas antropofágicas entre españoles durante el sitio de los indígenas alrededor de Buenos Aires se encuentra profusamente documentada en la producción textual sobre el Río de la Plata de los siglos XVI y XVII. Así, por ejemplo, acerca de este tema versa principalmente el “Romance” de Luis de Miranda; como también la crónica de Ulrico Schmidl y la carta de Francisco de Villalta, cuyos autores participaron de la expedición de Mendoza. Luego, ya en el siglo XVII, se ocuparon de estos sucesos el arcediano Martín del Barco Centenera en su poema *Argentina* y también Ruy Díaz de Guzmán en su relato histórico homónimo. Como veremos a continuación, Mujica Láinez, en su versión de la historia, si bien utiliza fuentes coloniales para ambientar su relato y caracterizar a sus personajes, también trabaja con información que no proviene de estos documentos.

Schmidl y Mujica Láinez

En cuanto a las características del marco del cuento, hay una utilización evidente de las descripciones que detalla Schmidl en su *Viaje al Río de la Plata*.¹ Así, por ejemplo, cuando Mujica Láinez representa, al comienzo de su relato, el estado de la antigua Buenos Aires, focaliza puntualmente en la empalizada desigual que rodeaba el asentamiento. Aquí podemos reconocer la influencia del texto del soldado alemán, pues Schmidl es el primero en señalar cómo se destruía por su propio peso la endeble protección de Buenos Aires (1903, 151). También en la enumeración de los escasos recursos con los que se alimentaban los españoles advertimos coincidencias notables entre el cuento de Mujica Láinez y el texto del lansquenete bávaro. En la primera obra, se dice que “todo ha sido arrebatado, arrancado, triturado: las flacas raciones primero, luego la harina podrida, las ratas, las sabandijas inmundas, las botas hervidas cuyo cuero chuparon desesperadamente” (2004, 9); mientras que Schmidl apunta los mismos elementos. El soldado alemán afirma que “llegaron a tal punto la necesidad y la miseria que por razón de la hambruna ya no quedaban ni ratas ni ratones, ni culebras, ni sabandija alguna que nos remediasse en nuestra gran necesidad e inaudita miseria; llegamos hasta comernos

1 Adoptamos el nombre de la primera traducción argentina, llevada a cabo por Samuel Lafone Quevedo en 1903.

los zapatos y cueros todos" (1903, 152).²

La influencia de Schmidl se hace también notoria en la construcción de la escena de antropofagia entre los conquistadores. En la crónica del lansquenete se narra:

Y aconteció que tres españoles se robaron un rocín y se lo comieron sin ser sentidos; mas cuando se llegó a saber los mandaron prender e hicieron declarar con tormento; y luego que confesaron el delito los condenaron a muerte en horca, y los ajusticiaron a los tres. Esa misma noche otros españoles se arrimaron a los tres colgados en las horcas y les cortaron los muslos y otros pedazos de carne y cargaron con ellos a sus casas para satisfacer el hambre. También un español se comió al hermano que había muerto en la ciudad de Bonas Ayers (Schmidl 1903, 152).

Los mismos hechos consigna Mujica Láinez en su cuento: en él se encuentran los tres españoles que, por faenar un caballo, son ajusticiados en la horca; sus muslos cercenados y devorados por sus propios compañeros, y el detalle macabro de que un español llegó incluso a comerse a su propio hermano. Este último elemento será el nodo central del cuento de Mujica Láinez: Baitos, un balletero, un soldado raso, protagonizará el hecho más aberrante de la historia del Río de la Plata.

Otro elemento de peso para considerar a Schmidl como la fuente más importante para la contextualización del cuento de Mujica Láinez es la presencia de Pedro de Mendoza durante el asedio a Buenos Aires. Si bien la crónica del soldado alemán sitúa al adelantado dentro de la frágil ciudad, otras fuentes, como la *Argentina* de Ruy Díaz de Guzmán o el poema homónimo de Del Barco Centenera, relatan que éste no formaba parte de la acción en ese momento. Para el historiador asunceño, los episodios más crueles suscitados por el hambre en Buenos Aires tuvieron lugar mientras Francisco Ruiz Galán estaba al mando de la misión, pues Pedro de Mendoza había salido a buscar un mejor lugar para asentarse. Por su parte, en el poema de Del Barco Centenera, también Ruiz Galán comandaba a los conquistadores durante el padecimiento del hambre brutal, pues, según su relato, el adelantado ya había muerto, y Juan de Ayolas, a quien había cedido el mando, estaba buscando provisiones río arriba.

Por lo visto, la lista de los improvisados alimentos de los españoles, el contexto en que se desarrolla el acto de antropofagia y la presencia de Pedro de Mendoza durante el asedio, permiten afirmar que la crónica de Schmidl resulta una fuente de suma importancia para la historia de Mujica Láinez. Si bien este dato no reviste mayor novedad, nos ayudará al momento de identificar aquellos elementos del cuento que no aparecen en la crónica del soldado alemán, y motorizar su reconocimiento en otras fuentes que han tenido, en el transcurso de la historia crítica del texto de Mujica Láinez, menos relación con éste.

Por último, creemos pertinente evocar una composición anterior de Mujica Láinez donde da cuenta del conocimiento que tenía sobre la obra de Schmidl. En 1936, por el 400° aniversario de la fundación de Pedro de Mendoza, se publica una compilación de artículos bajo el nombre *Homenaje a Buenos Aires*, de la que participan Jorge Luis Borges, Leopoldo Marechal, entre otros artistas e intelectuales. Para aquel trabajo, Mujica Láinez escribe un texto titulado "Buenos Aires en el siglo XVII". Allí, al hablar de la primera Buenos Aires, realiza una éfrasis de algunos de los grabados que adornan las diferentes ediciones de Schmidl,³ y, a partir de las imágenes que acompañan el texto del soldado, muestra el panorama desolador de aquel malogrado asentamiento. Mujica Láinez señala acerca de la antigua ciudad:

Sus estampas –aquellos grabados ingenuos del libro de Ulrico Schmidel– muestran un fortín, algunas casucas y la del Adelantado, con pretensión vergonzante de residencia de mandatario colonial. Hay alrededor hambrientos y moribundos. Hay también una horca, de la que penden tres cadáveres. Debajo, agítanse unos hombres. Los despedazan. Acaso uno de éstos sea González Baitos, el de la vida horrible, de quien cuentan que devoró a su hermano durante el asedio de Buenos Aires (Mujica Láinez 1936, 437).

2 En cuanto a la referencia acerca de la harina podrida, podríamos aventurar que Mujica Láinez toma como fuente a Ruy Díaz. El historiador asunceño apunta que los españoles "solo se les daba ración seis onzas de harina, y esa podrida y mal pesada, que lo uno y lo otro causó tan gran pestilencia que, corrompidos, morían muchos de ellos" (2012, 144).

3 Los grabados que acompañan las ediciones de Schmidl aparecen a fines del siglo XVI e ilustraron un sinnúmero de sus ediciones. Para profundizar en este tema, ver El Jaber, L. 2013. Lectores, autores y editores en los siglos XVI y XVII: el fenómeno Ulrico Schmidl. *Zama*, 5: 135-143.

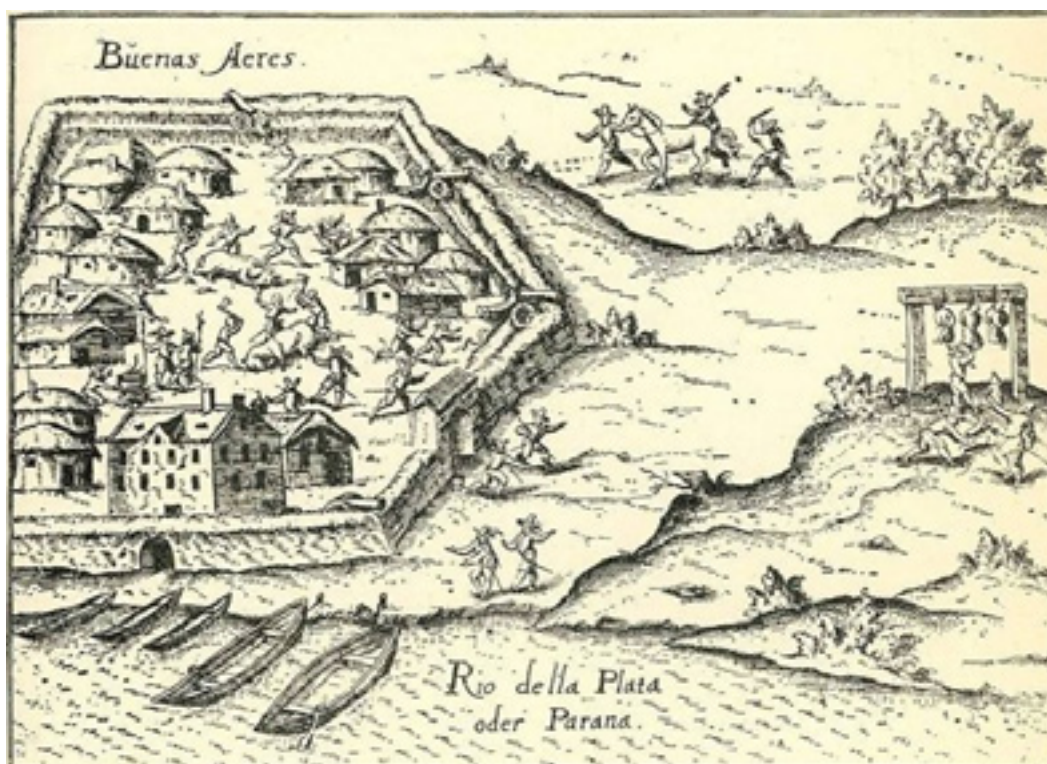


Figura 1. Grabado que ilustra el asedio a Buenos Aires. Basado en la crónica de Schmidl, aparece por primera vez en la traducción latina publicada por Levinus Hulsius (1599).

Lo que nos interesa de este escrito es que, por un lado, nos ayuda a corroborar que Mujica Láinez conocía el libro de Schmidl, y que utiliza el texto y las imágenes de esta crónica tanto en su artículo de 1936 como en su cuento de 1950. Por otro lado, a partir de este escrito podemos confirmar que no es en “El hambre” donde el autor relaciona por primera vez a Baitos con aquel hombre que devoró a su hermano en la primera Buenos Aires, sino que esta identificación se remonta a este texto de 1936. A su vez, al afirmar que el nombre del ballestero no aparece jamás en la obra de Schmidl, podemos sostener que Mujica Láinez no toma de esta fuente la vinculación entre su nombre y las prácticas antropofágicas que se le adjudican. En definitiva, como demostramos, vemos que algunos elementos del cuento “El hambre” ya habían sido desarrollados por Mujica Láinez en un artículo publicado en 1936, tales como las descripciones tomadas de Schmidl para ambientar aquella Buenos Aires infernal y también la identificación del nombre de Baitos con aquel que devoró a su propio hermano durante el asedio de los indios comarcanos.

Baitos

Así como “El hambre” toma su ambiente de la crónica de Schmidl, no sucede lo mismo con los conquistadores que intervienen en la acción del relato. En principio, afirmamos que los personajes referidos por el narrador del cuento de Mujica Láinez no son inventados: Baitos y los demás españoles nombrados efectivamente existieron y tuvieron parte en la conquista del Río de la Plata. El único nombre que consideramos ficticio es el de la principal víctima de la historia: el hermano de Baitos. Mujica Láinez llama a este Francisco, nombre que no fue localizado en ninguna crónica ni documento de la época, y solo podemos relacionarlo con el Baitos que sí existió debido a que comparte nombre con su padre, Francisco González Baitos (Lafuente Machaín 1937, 253). Todos los demás españoles que aparecen como personajes en el cuento de Mujica Láinez están documentados en fuentes coloniales. Sin dar cuenta de Pedro de Mendoza, Juan de Osorio y Juan de Ayolas, presentes de manera protagónica en todos los escritos sobre el periodo, nos atendremos a los personajes menores del cuento, aquellos que apenas son recordados por los documentos de la época. Al respecto, así como notamos que la información acerca del desarrollo de la acción tiene mayor cercanía con

la crónica de Schmidl, podemos afirmar, como a continuación demostraremos, que, en cuanto a nombres y características de personajes, Mujica Láínez se basa en la *Argentina* de Ruy Díaz de Guzmán.

En primer lugar, nos referiremos al protagonista del cuento, Baitos. Este personaje no es una invención de Mujica Láínez: sobre él habla Ruy Díaz, quien solamente informa que se había comido a un compañero durante el asedio (2012, 173). Esta es la única fuente que relaciona a Baitos con la antropofagia en la primera Buenos Aires. Ruy Díaz comenta que el hambre llegó allí a tal extremo que “moría mucha gente, por lo que muchos se huyeron al Brasil en algunos bateles, [...] Y tal vez hubo hombre que mató a su compañero para sustentarse, al cual yo conocí y se llamaba Baitos” (2012, 174). Esto es lo único que rescata Ruy Díaz: Baitos se habría comido a un compañero y luego huyó al Brasil, sin que en ningún momento se mencione a su hermano ni tampoco se consigne su nombre completo.

En el cuento de Mujica Láínez se menciona que Baitos era un simple balletero y que, cuando estaba en Europa, vivió en Morón de la Frontera. Esta información tampoco es un invento del autor. Si bien estos datos no están en la historia de Ruy Díaz, sí figuran en una lista de personas transcrita en el mismo documento en el que fue plasmado el “Romance” de Luis de Miranda, compuesto a mediados del siglo XVI. Se trata de un listado de sobrevivientes de la armada del primer adelantado que vivían en Asunción en el año 1565. Allí aparece nombrado Diego González Baitos, “natural de Morón, [...] balletero” (Documento... 2012, 46). Este documento fue publicado en 1936 por el historiador Enrique de Gandía, quien, como más adelante veremos, tendrá un papel destacado en nuestra investigación sobre el cuento de Mujica Láínez.⁴ Por lo pronto, vemos que esta fuente nos brinda el nombre completo, el lugar de origen y la profesión de este soldado; mientras que Ruy Díaz de Guzmán lo relaciona con las prácticas antropofágicas que se llevaron a cabo en la primera Buenos Aires, aunque no menciona en ningún momento a su hermano.

No hay, en el resto de las crónicas conocidas, ningún elemento que relacione a Baitos con el hecho de haberse comido a una persona. De él no hablan Schmidl, Miranda, Villalta ni tampoco Del Barco Centenera. Sin embargo, puede garantizarse que fue efectivamente un soldado de la armada de Pedro de Mendoza debido a que figura en varios documentos de la época. Así, por ejemplo, aparece nombrado en una petición de 1556 escrita por Bartolomé García para Domingo Martínez de Irala. En ella, García solo refiere que Francisco Ruiz “nos demandó al señor Don Pedro á mí y á Baytos, para que quedásemos con él en guarda de las naos” (1999, 284). También se encontró el testamento de Diego González Baitos gracias a las transcripciones publicadas, bajo la dirección de Manuel Domínguez, por el Archivo de Asunción en 1900. Allí figura el testamento de nuestro protagonista, fechado en 1544, en donde se nombra al mismo Bartolomé García como uno de sus herederos. A su vez, Ricardo de Lafuente Machaín asegura que Baitos estuvo presente en la elección de Ortiz de Zárate en 1558 y que en 1581 se le prohibió vender pólvora sin autorización de su superior (1937, 253). En suma, podemos asegurar la existencia real de Diego González Baitos, aunque la única fuente que relaciona este nombre con las prácticas antropofágicas sea la historia de Ruy Díaz; mientras que no se halló ningún texto en donde se lo señale como aquel que devoró a su propio hermano durante el asedio a la primera Buenos Aires.

Los hidalgos hambrientos

En el cuento de Mujica Láínez, Baitos mira con especial desdén a aquellos aristócratas españoles que se ilusionaban con preservar sus privilegios en suelo americano. Incluso desde antes de partir, cuando estaba en Morón de la Frontera, sentía aversión hacia ellos. Al respecto, el narrador de la historia relata cómo se siente este personaje cuando visualiza a cuatro hidalgos que vinieron junto con Pedro de Mendoza:

Es un odio que nada justifica, pero que en su vida sin fervores obra como un estímulo violento. En Morón de la Frontera detestaba al señorío. Si vino a América fue porque creyó que aquí se harían ricos los caballeros y los villanos, y no existirían diferencias. ¡Cómo se equivocó! España no envió a las Indias armada con tanta hidalguía como la que fondeó en el Río de la Plata. Todos se las daban de duques. En los puentes y en las cámaras departían como si estuvieran en palacios (Mujica Láínez 2004, 12).

4 El listado aparece publicado en su libro *Luis de Miranda, primer poeta del Río de la Plata* (1936).

Este odio que le generan los aristócratas se entremezcla con sus fantasías acerca de que ellos no pasan hambre, sino que “el Adelantado y sus capitanes se regalan con maravillosos festines, mientras él perece con las entrañas arañadas por el hambre. Su odio contra los jefes se torna entonces más frenético” (2004, 12).⁵ En el cuento de Mujica Láínez, Baitos, mientras se acerca a las horcas para devorar lo que quedaba de los cuerpos colgantes, vislumbra a cuatro hidalgos: “don Francisco de Mendoza, el adolescente que fuera mayordomo de don Fernando, Rey de los Romanos; don Diego Barba, muy joven, caballero de la Orden de San Juan de Jerusalén; Carlos Dubrin, hermano de leche de nuestro señor Carlos V; y Bernardo Centurión, el genovés, antiguo cuatralbo de las galeras del Príncipe Andrea Doria” (2004, 12). Como puede verse, en cada caso aparece información escasa pero peculiarmente precisa acerca de estos cuatro jefes: un mayordomo del rey, un caballero de la orden de San Juan, el hermano de leche de Carlos V y un cuatralbo de Andrea Doria. Como se verá, los nombres y las características de estos personajes no provienen de la imaginación de Mujica Láínez, sino que todos ellos aparecen en una enumeración que Ruy Díaz realiza en el capítulo X del Libro Primero de su *Argentina*.

Sobre Francisco de Mendoza, el narrador del cuento solo señala que fue “mayordomo de don Fernando, rey de los romanos” (2004, 12). Esta información aparece del mismo modo en Ruy Díaz, quien dice que “venía [...] un caballero gentilhomme del rey llamado don Francisco de Mendoza, mayordomo de Maximiliano, rey de romanos, el cual por cierta desgracia que le sucedió en España, pasó a las Indias” (2012, 129).⁶ En este punto aparece una corrección por parte de Mujica Láínez, porque Maximiliano I había muerto en 1519, mientras que Maximiliano II fue rey de romanos recién a partir de 1562. En cambio, Fernando fue elegido en 1531, por lo que a él correspondía el título en aquel entonces. Maximiliano II, por los días del hambre en Buenos Aires, contaba apenas con diez años de edad.

En cuanto a los tres hidalgos restantes, cabe señalar nuevamente que toda la información que aparece en el cuento de Mujica Láínez figura en la obra de Ruy Díaz de Guzmán. Así, en el primer texto, se especifica que Carlos Dubrin fue “hermano de leche del Emperador Carlos V, Nuestro Señor” (2004, 12),⁷ y en la obra de Ruy Díaz aparece exactamente la misma información, pues allí dice que este personaje era “hermano de leche del Emperador don Carlos, Nuestro Señor” (2012, 130). En el caso de Bernardo Centurión, en el cuento se especifica que era genovés y antiguo cuatralbo de las galeras del Príncipe Andrea Doria. Estos mismos datos aparece en Ruy Díaz, quien consigna que fue “cuatralbo de las galeras del príncipe Andrea Doria” (2012, 130). Su nombre también aparece en la lista que acompaña al “Romance” de Luis de Miranda, donde solo se menciona que era genovés, sin agregar ningún otro dato de relevancia. Por último, en el cuento se nombra a Diego Barba, “muy joven, caballero de la Orden de San Juan de Jerusalem” (2004, 12). Esta misma información aparece en la historia de Ruy Díaz, donde se nombra a “don Diego de Barba, caballero de San Juan” (2012, 130), por lo que resulta evidente que Mujica Láínez completa el nombre de la orden.

Como se ha demostrado, los nombres de los cuatro hidalgos del cuento de Mujica Láínez no solo aparecen nombrados en Ruy Díaz de Guzmán, sino que el autor también reproduce las mismas características destacadas por el escritor asunceño. Debe destacarse, a su vez, que en la obra de Ruy Díaz los cuatro nombres figuran dentro de una enumeración desarrollada en el capítulo X del Libro Primero de la *Argentina*. Allí se narra de qué manera logró Pedro de Mendoza ser nombrado adelantado, cómo transcurrió su derrotero hasta el Río de la Plata y quiénes fueron los conquistadores que lo acompañaron; y es también donde aparecen referidos estos cuatro hidalgos. Debido a la proximidad entre sus nombres dentro de esta lista, sumado a que la historia de Ruy Díaz es el único testimonio en donde aparece información sobre Bernardo

5 Quizás aquí podríamos encontrar cierta influencia de la “Carta” de Villalta, quien también acusa a sus superiores de hacerse para sí el bastimento mientras la soldadesca moría de hambre. En su escrito, este soldado dice que “si no fuera por unas Rosas de indios que allamos [...], antes que llegáramos al Pueblo de Vuenos Aires todos acabáramos, dejo (digo) los soldados, porque los Capitanes i allegados á ellos estos nunca pasaron necesidad” (1903, 305).

6 Como señala Silvia Tieffemberg en una nota al pie de su edición de la *Argentina* de Ruy Díaz, rey de romanos era el “título dado en el Imperio de Alemania a los emperadores nuevamente elegidos, antes de su coronación en Roma, y a los príncipes designados por los electores del imperio para heredar la dignidad imperial” (Díaz de Guzmán 2012, 129).

7 Tieffemberg aclara que se llama hermano de leche al niño “que cría el ama, respecto del hijo que parió ella, y cuya leche la sirve para criar el ajeno” (Díaz de Guzmán 2012, 130).

Centurión y Diego Barba, podemos afirmar que estos cuatro personajes provienen de una misma fuente, y que ésta es el capítulo X del Libro Primero de la *Argentina*.

Además, para corroborar que Mujica Láinez tomó información de Ruy Díaz, consideramos relevante un escrito suyo anterior a *Misteriosa Buenos Aires*. En 1943, el autor publica *Canto a Buenos Aires*, poema que también se relaciona con el tema del hambre durante la misión de Pedro de Mendoza. En esta obra, en la que repasa la historia de la ciudad desde sus inicios hasta el siglo XX, el yo poético se focaliza, al inicio de la composición, en el primer adelantado, quien “a bordo traía tanto buen mayorazgo / y tanto capitán con deudas, que refresca / los cuentos de la vieja novela picaresca” (1943, 14). A continuación, se explicita que Ruy Díaz de Guzmán funciona como fuente de información del texto y también se nombran tres personajes menores que aparecerán años después en “El hambre”. El poema dice:

Ruidíaz de Guzmán los menciona en su Historia;
había allí un cuatralbo de las naves de Doria;
otro que los palacios conoció, cortesanos,
pues mayordomo fue del Rey de los Romanos
y que pasó a las Indias, siendo tan gran señor,
por alguna desgracia; y el hermano menor
de la Santa española de los pasos certeros,
que andaba entre los ángeles como entre pucheros (Mujica Láinez 1943, 14).

Lo importante de este fragmento es que se hace indudable que Ruy Díaz de Guzmán es la fuente de la que Mujica Láinez toma a estos personajes. No solo se hace explícito en el poema, sino que también expone la misma información que figura en la *Argentina* de Ruy Díaz, tal como sucederá en “El hambre” años después. Como ya hemos comentado, al hablar del cuatralbo de Doria y del mayordomo del Rey de los Romanos, el poema se refiere a Bernardo Centurión y a Francisco de Mendoza respectivamente; mientras que el hermano menor de la Santa española se trataría de Rodrigo de Cepeda, quien, como veremos, también tendrá lugar en “El hambre”.⁸ A su vez, este poema de 1943 resalta algunas de las características sobre Pedro de Mendoza que serán retomadas en el cuento unos años después. Así, por ejemplo, se hace referencia al blasón del Ave María propio de los Mendoza, a su relación con el Marqués de Santillana y al vínculo entre el saqueo de Roma, del cual participó el adelantado, y la culpa que habría pesado sobre él debido a sus actos oprobiosos (Mujica Láinez 1943, 15).

En el poema, el yo poético remarca también la lectura de la crónica de Schmidl, pues, al describir el flagelo del hambre en la población de Buenos Aires, lo concibe como un cruento martirio, como “la hora en que el hermano al hermano devora / como nos cuenta Schmidel, el gótico” (1943, 14). Por lo tanto, el poema *Canto a Buenos Aires* de 1943, al hacer explícita la utilización de Ruy Díaz y de Schmidl como fuentes y al mencionar tres personajes que serán parte de “El hambre”, resulta de suma utilidad para clarificar las relaciones intertextuales entre el cuento de Mujica Láinez y los documentos coloniales de los que se sirvió para escribirlo.

El caso de un nombre: Rodrigo de Cepeda o Luis Pérez de Ahumada

Además de los cuatro hidalgos referidos, el cuento nombra, como un detalle descriptivo, a Rodrigo de Cepeda, hermano mayor de Santa Teresa. Será gracias a esta referencia que podremos profundizar en las relaciones textuales que Mujica Láinez mantiene con sus fuentes. En el desenlace del cuento, Baitos, desesperado por el dolor del hambre, avanza hacia los cuerpos que cuelgan como péndulos en la horca. Es de noche y, según el narrador, no hay nadie custodiándolos: el balletero tiene el camino despejado para efectuar el ultraje impostergable. Entonces, entre la bruma, vislumbra a Bernardo Centurión con su capa de nutrias. El narrador señala que “los otros ya no estaban allí. Nadie: ni el mayordomo del Rey, ni Carlos Dubrin, ni el

8 Entendemos que aquí hay un error de Mujica Láinez, pues todas las fuentes señalan que Rodrigo era el mayor de los hermanos, y no el menor. Para un análisis exhaustivo de la genealogía de Rodrigo de Cepeda, ver Groussac, P. 1912. *Anales de la Biblioteca*, VIII. Buenos Aires: Coni.

caballero de San Juan. Nadie. Escudriñó en la oscuridad. Nadie: ni su hermano, ni tan siquiera el señor don Rodrigo de Cepeda, que a esa hora solía andar de ronda, con su libro de oraciones” (2004, 14). Como puede apreciarse, la mención de este último caballero no tiene significancia si consideramos la acción de la historia. Sin embargo, sí proporciona un elemento novedoso para nuestro análisis. En las ediciones que conocemos de la *Argentina* de Ruy Díaz de Guzmán, no se nombra en ninguna oportunidad a Rodrigo de Cepeda, aunque, si retomamos la lista del capítulo X del Libro Primero –la misma en la que aparecen los cuatro hidalgos ya tratados–, encontraremos que el último nombre que figura allí es el de “Luis Pérez de Ahumada, hermano de Santa Teresa de Jesús” (2012, 130). Los diferentes manuscritos de la obra de Ruy Díaz contienen variantes significativas respecto a este nombre, lo que provoca que las ediciones impresas tengan resoluciones distintas para él. Así, por ejemplo, mientras que en la edición publicada por Pedro De Angelis en 1836 se lo menciona como Luis Pérez de Ahumada (Díaz de Guzmán 1969, 107), en la de Paul Groussac de 1914 se agrega, en nota al pie, la variable Pérez de Cepeda de Ahumada (Díaz de Guzmán 1914, 52). Sin embargo, Groussac es el primero en advertir que este nombre, en verdad, correspondería a Rodrigo de Cepeda, “hermano mayor de Santa Teresa, quien figura en efecto en el Asiento de los pasajeros de la Armada de don Pedro de Mendoza” (1912, 273). Al respecto, en el tomo VIII de los *Anales de la Biblioteca*, Groussac demuestra que Santa Teresa nunca tuvo un hermano llamado Luis y también explica de qué modo pudo transformarse el nombre Rodrigo de Cepeda en Luis Pérez de Ahumada. Si bien en ninguna edición posterior se modifica el cuerpo del texto de Ruy Díaz, debe destacarse que tanto en la edición de Groussac de 1914 como en las que lleva a cabo Enrique de Gandía a lo largo del siglo XX, se informa, en nota al pie, el verdadero nombre del hermano mayor de Santa Teresa. Debido a que en estas ediciones el nombre de Rodrigo de Cepeda cierra la lista en donde aparecen los cuatro hidalgos del cuento, creemos sumamente probable que Mujica Láinez haya consultado alguna de éstas para realizar su escrito.

A partir de esta enmienda, nos acercamos a la edición que Enrique de Gandía realiza en 1945 de *La Argentina*. Al buscar en el capítulo XII el episodio sobre el hambre en Buenos Aires, confirmamos que Ruy Díaz, al hablar sobre los actos antropofágicos entre españoles, no menciona en ningún momento al ballestero. Sin embargo, en nota al pie, De Gandía consigna que “el conquistador que se comió a su hermano llamábase Diego González Baitos. Su existencia real y el acto que se le atribuyó están perfectamente documentados. Nosotros hemos rehecho su historia y señalada su testamento [...]. Véase nuestro libro *Don Ramiro en América*” (Díaz de Guzmán 1945, 80). Por lo tanto, encontramos que el origen del vínculo entre Baitos y el hombre que se comió a su hermano tampoco resulta una idea original de Mujica Láinez, sino que es una versión circulante en distintos escritos de la historiografía argentina a partir de las investigaciones del historiador Enrique de Gandía.

Baitos y De Gandía

En su *Don Ramiro en América* de 1934, De Gandía afirma por primera vez que quien devoró a su hermano durante el asedio a Buenos Aires fue Diego González Baitos. En este libro, el historiador dedica un capítulo completo para hablar sobre este conquistador desconocido y afirma que toda la información que brinda sobre este personaje “se ignora completamente en la historia. Hasta su nombre es la primera vez que se escribe completo. Y sin embargo Diego González Baitos es el personaje más dramático de la conquista del Río de la Plata” (De Gandía 1934, 173). Allí se desarrolla la historia de este balletero y las penurias que sufrió en aquella desolada Buenos Aires. Con marcado tono literario, el historiador cuenta la tragedia del hambre y las circunstancias que llevaron a Baitos a alimentarse de su propio hermano. A continuación, el autor menciona todos los documentos coloniales en donde se nombra a este personaje: De Gandía hace referencia, lógicamente, a Ruy Díaz de Guzmán, la fuente más evidente; pero además recoge la carta de Bartolomé García y el testamento de Baitos, así como también rescata su nombre de un “Inventario” escrito en 1545 por Alonso Cabrera. Luego, De Gandía afirma que “después de esta fecha perdemos su rastro; pero con los testimonios y documentos citados, creemos que nadie volverá a dudar de la existencia de Diego González Baitos, el antropófago que se comió a su hermano. Vivió en la Asunción largos años, rodeado por su fama sombría, como el más miserable de los conquistadores” (De Gandía 1934, 181).

En sus producciones anteriores a *Don Ramiro en América*, al mencionar el hambre en Buenos Aires, De Gandía nunca había relacionado a Baitos con el antropófago fraticida. Al respecto, el primer relato del autor sobre este aciago episodio lo encontramos en su *Historia crítica de los mitos americanos* de 1929. A la

hora de hablar sobre el mito de “La sierra del Plata”, el historiador relaciona el viaje de la armada de Pedro de Mendoza con los rumores sobre este lugar legendario. Es así que, al relatar la primera fundación y el hambre en Buenos Aires, dice que “la situación hacíase día a día cada más desesperante, y el hambre obligaba hasta a comer de noche los cadáveres de los ajusticiados” (1929, 185). Allí, en nota al pie, cuenta que, según Schmidl, “otro español, habiendo fallecido un hermano suyo, se lo comió” (1929, 185), pero no establece ninguna relación con Diego González Baitos.

Luego, en su *Historia y conquista del Río de la Plata y Paraguay* (1931), en donde relata los sucesos desde la llegada de Pedro de Mendoza hasta la deportación de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, De Gandía describe el hambre sufrida en Buenos Aires a partir de las crónicas y relatos de Schmidl, Ruy Díaz y Villalta. El historiador, cuando refiere el tema del español que se alimentó de su hermano, solo se encarga de citar a Ruy Díaz, sin precisar ninguna relación con Baitos, y señala que “tal vez ubo q. un hermano sacó la azadura delas entrañas aotro q. estaua muerto para sustentar las suias” (1931, 39). En nota al pie, Gandía refuerza las fuentes de esta escena con los aportes de Schmidl, Del Barco Centenera y Miranda, pero en ningún momento establece alguna conexión con Baitos.

Como se ha advertido, es a partir de la publicación de *Don Ramiro en América* (1934) que De Gandía vincula a Baitos con el hombre que devoró a su propio hermano. Desde entonces, si analizamos las producciones del autor posteriores a esta obra, notaremos que el historiador destaca continuamente el acto ignominioso del balletero. Así, por ejemplo, en la *Crónica del magnífico adelantado don Pedro de Mendoza* (1936), De Gandía señala que “un desdichado, de nombre Diego González Baitos, a quien Ruy Díaz de Guzmán conoció, en el paroxismo del hambre y de la locura, empezó a comer el cadáver de su hermano” (1936, 292). También, en una nueva edición de su *Historia y conquista del Río de la Plata* (1946), De Gandía agrega información en una nota al pie, y, al referirse al hecho de que un español se había comido a su hermano, agrega que en su libro *Don Ramiro en América* se encuentra “un estudio sobre el antropófago español Diego González Baitos” (1946, 200). Por último, podemos añadir que en su *Historia de la Ciudad de Buenos Aires (1536-1718)*, escrita junto con Rómulo Zabala, De Gandía vuelve a reiterar esta identificación, pues, al relatar los hechos, afirma que “unos conquistadores cortaron los muslos de dos ahorcados y se los comieron; otro conquistador, llamado Diego González Baytos, se comió al hermano” (De Gandía y Zabala 1936, 140).

Como puede verse, *Don Ramiro en América* divide en dos la producción textual sobre el hambre en Buenos Aires que desarrolla De Gandía. Así como en las obras previas el balletero español Diego González Baitos no era siquiera nombrado, a partir de su escrito de 1934 el historiador identifica a éste con quien habría devorado a su propio hermano durante el asedio indígena a Buenos Aires. Sin embargo, debe notarse que existe un problema en la documentación que presenta De Gandía. Si bien el historiador afirma que las fuentes que revisó resultan incuestionables, en ningún momento explica cómo se establece el vínculo entre Baitos y el conquistador que se alimentó de su hermano: en ninguna de las fuentes que explicita se menciona esa identificación, y el único documento que relaciona a Baitos con la antropofagia se encuentra en Ruy Díaz, pero aquí solamente se menciona que el balletero se alimentó de un compañero, no de su hermano. Por lo tanto, podríamos considerar que esta afirmación de De Gandía resulta temeraria, pues carece del respaldo textual suficiente. De lo que no puede dudarse, sin embargo, es de que la idea original de identificar a Baitos con el antropófago que devoró a su hermano no es mérito de Mujica Láinez, sino del historiador Enrique De Gandía.

Conclusiones

En su cuento “El hambre”, Manuel Mujica Láinez usa como fuente la crónica de Ulrico Schmidl para recrear el ambiente y el marco de la narración, así como también consulta la *Argentina* de Ruy Díaz de Guzmán para dotar de nombres reales a sus personajes y otorgarles características ya referidas por el historiador asunceño. Ambos textos eran conocidos por Mujica Láinez, quien los había utilizado en dos escritos anteriores: el artículo “Buenos Aires del siglo XVII” (1936) y el poema *Canto a Buenos Aires* (1943). A su vez, en el primero de estos textos, Mujica Láinez nombra a Baitos y lo identifica con aquel que habría comido a su propio hermano durante el asedio indígena a la primera Buenos Aires. Sin embargo, ninguna de las fuentes coloniales existentes sugiere esta vinculación. A su vez, como también se ha demostrado, la identificación entre Baitos y el hombre que se alimentó de su hermano no es parte de la inventiva de Mujica Láinez, sino que fue Enrique De Gandía quien divulgó esta idea a partir de su *Don Ramiro en América* de 1934. Este libro, que antecede

por dos años al artículo de Mujica Láinez, se establece entonces como la fuente de donde el cuentista toma el oscuro destino del balletero Baitos para reencarnarlo en su relato. A partir de *Don Ramiro en América*, el historiador argentino repite en reiteradas ocasiones esta información, la cual fue adoptada sin mayor análisis por parte de la historiografía subsiguiente. En suma, podemos afirmar que Mujica Láinez no solo utiliza fuentes coloniales para ambientar y dotar de realismo a sus personajes, sino que también hace uso de trabajos históricos contemporáneos a su escrito para realizar una producción única: los tres cuerpos pendulantes de Schmidl, los hidalgos descritos por Ruy Díaz y la personalidad trágica de Diego González Baitos, a quien De Gandía vincula, sin pruebas suficientes,⁹ con aquel español que vivenció el más aciago destino entre los conquistadores que acompañaron a Pedro de Mendoza en su derrota por el Nuevo Mundo.

Bibliografía

- Choin, D. 2012. Mito, memoria, tradición e identidad en Misteriosa Buenos Aires de Manuel Mujica Láinez. *Mitologías hoy*. 5 (3): 38-51.
- De Gandía, E. 1929. *Historia crítica de los mitos de la conquista americana*. Buenos Aires: Roldán y compañía.
- . 1931. *Historia y conquista del Río de la Plata y Paraguay*. Buenos Aires: García Santos.
- . 1934. *Don Ramiro en América*. Buenos Aires: Ediciones Rosso.
- . 1936. *Crónica del magnífico adelantado don Pedro de Mendoza*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos L. J. Rosso.
- . 1946. *Historia crítica de los mitos de la conquista americana*. Buenos Aires: Centro Difusor del Libro.
- De Gandía, E. y Zabala, R. 1936. *Historia de la Ciudad de Buenos Aires (1536-1718)*. Buenos Aires: Imprenta Mercantil.
- Díaz de Guzmán, R. 1914. Edición crítica de La Argentina. *Anales de la biblioteca*, IX. Groussac, P. (ed.). Buenos Aires: Coni, 1-346.
- . 1945. *La Argentina*. De Gandía, E. (ed.). Buenos Aires: Estrada.
- . 1969. [1835]. Historia Argentina del descubrimiento, población y conquista de las Provincias del Río de la Plata. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, I. De Angelis, P. (comp.). Buenos Aires: Plus Ultra, 56-289.
- . 2012. *Argentina. Historia del descubrimiento y conquista del Río de la Plata*. Buenos Aires: OPFyL.
- Documento que da cuenta de los españoles que permanecen en el Río de la Plata desde la llegada de Pedro de Mendoza, al final del cual se encuentra el *Romance* de Luis de Miranda (2012) [1556]. *El Romance de Luis de Miranda*. Tieffemberg, S. (ed.). Buenos Aires: OPFyL, 43-66.
- García, B. 1999 [1556]. Carta de Bartolomé García al Real Consejo de Yndias, en la que se queja de lo mal que el gobernador Domingo de Irala había recompensado sus servicios, de los cuales acompaña una Memoria. *Los conquistadores. Figuras y escrituras*. Lafaye, J. (ed.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 282-285.
- Groussac, P. 1912. *Anales de la Biblioteca*, VIII. Buenos Aires: Coni.
- Lafuente Machaín, R. de. 1937. *Conquistadores del Río de la Plata*. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu e Hijos.
- Mujica Láinez, M. 1936. Buenos Aires en el siglo XVII. *Homenaje a Buenos Aires*. AA. VV. Buenos Aires: Edición de la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, 435-458.
- . 1966 [1943]. *Canto a Buenos Aires*. Buenos Aires: EUDEBA.
- . 2004 [1950]. *Misteriosa Buenos Aires*. Buenos Aires: ABC.
- Schmidl, U. 1903 [1567]. *Viaje al Río de la Plata*. Buenos Aires: Cabaut.
- Villalta, F. de. 1903 [1556]. Carta. *Viaje al Río de la Plata*. Schmidl, U. Buenos Aires: Cabaut, 303-323.

9 Creemos que la falta de pruebas sobre esta identificación es el motivo por el cual Ricardo de Lafuente Machaín, en sus *Conquistadores del Río de la Plata* de 1937, remarca que Baitos, según Ruy Díaz de Guzmán, “se comió a un compañero que había muerto, pero no está comprobado” (1937, 253).

LOS CASIQUES QUIPILDOR (PUNA DE JUJUY, SIGLOS XVI-XX) ENSAYO SOBRE CAMBIOS Y CONTINUIDADES EN TRADICIÓN ORAL, HISTORIA Y DERECHO

Margarita E. Gentile L.

Ex Investigador CONICET - Museo de La Plata.

Ex Profesor titular ordinario - Cátedra Instituciones del Período Colonial e Independiente,

Universidad Nacional de las Artes, Buenos Aires.

Correspondiente, Academia Nacional de la Historia, Perú.

margagentile@yahoo.com.ar

Resumen

A fin de unir los extremos del círculo abierto de datos que gira alrededor del tema “casiques Quipildor - puna de Jujuy - siglos XVI a XX”, propongo que los cambios y continuidades de aspectos y significados que se pueden seguir a partir del nombre Quipildora (1540), Quipiltur (1557), Quipildor (c. 1600) y Quipildor (siglo XIX) llegaron a fijarse –a fines del siglo XX– en el quipildor, pequeño monumento en el sitio donde un rayo fulminó un ser vivo y se realizan ceremonias a San Santiago durante tres años consecutivos.

Los resultados de este ensayo, además de un hito histórico verificado, son otro aporte a una metodología de trabajo que promueve el avance de los conocimientos de la Historia regional a partir de datos disponibles para un tiempo y lugar, sin aplicar previamente a los mismos las generalizaciones originadas en estudios realizados en otros espacios y tiempos.

Palabras clave: Collasuyu - Tucumán - Quipildor - Inca - Narrativa - Historia - Derecho

Abstract

In order to unite the ends of the open circle of data that revolves around the theme “casiques Quipildor - Puna de Jujuy - 16th to 20th centuries”, I propose that the changes and continuities of aspects and meanings that can be followed from the name Quipildora (1540), Quipiltur (1557), Quipildor (c. 1600) and Quipildor (siglo XIX) came to focus - at the end of the 20th century - on the quipildor, a small monument on the site where lightning struck a living being and ceremonies were held in San Santiago for three years in a row.

The results of this essay, in addition to a verified historical milestone, are another contribution to a work methodology that promotes the advancement of knowledge of regional history based on data available for a time and place, without previously applying to them the generalizations originating from studies carried out in other spaces and times.

Keywords: Collasuyu - Tucumán - Quipildor - Inca - Narrative - Historia - Derecho

Recibido: 1 de agosto de 2024

Aceptado: 21 de septiembre de 2024

LOS CASIQUES QUIPILDOR (PUNA DE JUJUY, SIGLOS XVI-XX) ENSAYO SOBRE CAMBIOS Y CONTINUIDADES EN TRADICIÓN ORAL, HISTORIA Y DERECHO

En el recuerdo afectuoso de don Daniel Ávalos y de David Sánchez Fernández-Baca

Introducción

El interés en el asunto Quipildor/quipildor surgió entre septiembre y octubre de 1986 durante el trabajo de campo en el sector prehispánico Rachaita-Doncellas de la puna de Jujuy. Allí pasamos varios días y sus noches viendo caer rayos frecuentemente, sin poder tener otro cuidado que no fuese estar cerca de algún farallón que sobresaliese por encima de nuestras cabezas. Los vecinos al campamento no parecían inquietos por eso pero se preocuparon por nosotros, y de esas conversaciones surgieron las noticias sobre el zorro muerto y resucitado, y el quipildor (Gentile y Colatarci 2001 [2004]; Gentile 2005 [2003], 2018).

Un nombre similar se encontraba entre los datos recopilados antes de salir a campo. En una copia de una cédula de encomienda de indios de la región fechada en 1540¹ se decía que el casique² era el “*señor de Omaguaca*” y se llamaba Quipildora. Omaguaca/Humahuaca es, hasta hoy, el valle que corre paralelo a la puna; fue camino alternativo –según las estaciones seca y lluviosa del año– entre la gobernación de Tucumán, las minas del altiplano y la audiencia de Charcas.

La tradición oral

Además de aquel texto quinientista, antes, durante y después de aquel trabajo de campo escuché decir “quipildor” con significados diversos. En 1982, en Casabindo, la criolla que era sacristana de la iglesia nos dijo que la campana la había donado un casique Quipildor de quien no pudo precisar su nombre de pila y ni la fecha de la donación. Lo mismo respecto de las pinturas murales, imitaciones lineales de columnas y anchos zócalos de mármol.

Pero, además de los cuadros e imágenes de bulto en el altar mayor, había en las paredes laterales de esa iglesia unos cuadros que ella no señaló especialmente; eran de los llamados “*ángeles arcabuceros*” o “*arcángeles arcabuceros*” en los estudios de arte virreinal. En Perú había visto lienzos similares en casas particulares y negocios de venta de artesanías y antigüedades coloniales; en el momento de esa visita a Casabindo no me llamaron la atención.

1 Una versión de esa cédula en Salas 1945. Aquí va al final mi transcripción en Apéndice.

2 En la documentación de época se suele escribir *casique*; itero esa grafía ante la suspicacia de que represente una pronunciación que no podría registrarse de otra manera.



Figura 1. Croquis de la puna, provincia de Jujuy. El área rayada es el sector Rachaita-Doncellas.



Figura 2. “Puerta interior de la iglesia de Casabindo”, foto de Hans Mann en Villalonga, 1942, fig. 38. Junto a la puerta, uno de los cuadros de la temática “ángeles arcabuceros”; la pared tiene pinturas lineales que remedan zócalo y columna de mármol.

En 1986, para un criollo puneño, vecino de nuestro campamento, *quipildor* era un montón de piedras de campo que señalaba el lugar donde había caído un trueno, –o sea, un rayo– matando un animal del rebaño. Se enterraba allí al animal, se construía encima el quipildor y durante tres años consecutivos esos pastores celebraban en el lugar a San Santiago³.

Si el trueno/rayo mataba a una persona, a ésta se la enterraba en el cementerio y en el lugar donde había sido “*golpeada*” se construía un quipildor en torno al cual se reunían sus familiares para San Santiago. Si el trueno/rayo, visible o invisible, había atravesado el techo de una casa⁴ y fulminado a una persona, ésta era enterrada en el cementerio y la casa se cerraba durante tres años⁵.



Figura 3. Quipildor en Rachaita - Doncellas. Foto de Hugo A. Pérez Campos (ARGRA), 1986.



Figura 4. El quipildor de la figura anterior, ya abierto, con las vasijas de alfarería representando camélidos envueltas en lana de colores y papel picado (mistura). Foto de Hugo A. Pérez Campos (ARGRA), 1986.

El interés en el quipildor se difundió rápidamente por el entorno del campamento. Durante otro recorrido de superficie de sitios prehispánicos encontramos un quipildor del que quedaban apenas las piedras de la base que le dieran forma. El criollo que nos acompañaba en ese momento dijo que era una trampa para zorros: en uno de los compartimentos que no tenía aberturas se ponía un corderito como señuelo y cuando el zorro entraba por la puerta del otro compartimento se le caían las piedras encima y lo mataban. Se reconstruiría si tenían noticia de algún zorro merodeando los rebaños⁶.

3 Si bien ambos son montículos de piedras de campo, el *quipildor* es pequeño y hueco; en cambio, la *apachita* es un montículo de piedras macizo y grande (puede alcanzar 6 m de altura) que se encontraba solo a la vera de los caminos y en las abras (Gentile 2003). Hoy día llaman *apacheta* o *apachita* a unos montículos de piedras sin tallar, adornados con flores y lana de colores dedicados a Pachamama.

4 En esos años, muchas de las casas de la región tenían techos de chapa de metal.

5 Según me relataron los vecinos, esta forma de ser “*tocado por el rayo*” coincidió en un caso con el óbito a consecuencia de lo que podría haber sido un infarto, o similar.

6 En aquellos años los “*pumitas*” (puma, *Felis concolor*) también merodeaban; solían ocultarse en los recovecos de las tumbas prehispánicas saqueadas que había en los farallones de toba. Vimos que para sacarlos de allí, los pastores incendiaban las tolas (*Parastrephia quadrangularis*) que crecían junto a la entrada de esos recovecos donde se chamuscaban asimismo, los troncos secos que habían cerrado la tumba antigua. De ahí que algunos dijese que hubo un ritual prehispánico relacionado con el cierre de la tumba el cual consistía en dicha quemazón.



Figura 5. Quipildores de huesos frente a casas de pastores en Rumi Arco, rodeo Rachaite. Foto Hugo A. Pérez Campos (ARGRA), 1986.

Por su parte, dos criollas, también vecinas, me dieron noticia del “*quipildor de huesos*”, ubicado en los patios de sus respectivas casas. Uno de ellos tenía por fuera un aspecto similar al que ya conocía, pero su planta era un tanto más redondeada; su interior era un solo espacio en el que se juntaban durante el año los huesos de los animales carneados, sin faltar ninguno para que la majada no mengüe. No pregunté en ese momento qué se hacía con esos huesos pasado el año, pero en otra localidad cercana, Antiguyoc⁷, en una fecha imprecisa, se quemaban en un recinto llamado “huesero” por el autor (Giusta 2021, 37); esa construcción tenía unos 4 m de diámetro, de manera que bien podría haber estado relacionado con un lugar de matanza y desposteo de animales para luego orear cueros y carne aprovechando la sequedad del ambiente (c. 4000 msnm), y usar la ceniza de los huesos como fertilizante.

Otros vecinos dijeron, muy al pasar, que esos huesos se echaban en el mismo hueco donde se hacían las ofrendas a Pachamama, durante la *señalada* o marca del ganado. Por otra parte, la costumbre de conservar todos los huesos de los animales carneados en el año podría tener un paralelo euroasiático y precristiano originado en relatos de migrantes (Gentile Lafaille 2018).

Otro quipildor de huesos que vimos en Rachaite - Doncellas era como una caja rectangular, formada con lajas, que levantaba unos 20 cm. sobre la superficie del terreno y tenía menos de un metro de lado.

⁷ Una rápida traducción desde el quechua sería “lugar de los antiguos”, que podría corresponder tanto a un sitio de habitación como a un cementerio, ambos prehispánicos o, por lo menos, antiguos.

En cuanto al nombre del pequeño monumento, por una parte teníamos que, según aquella copia de la cédula de encomienda de 1540, el “*señor de Omaguaca*” se llamaba Quipildora.

En 1986, Quipildor era un apellido “*para el lado de Casabindo*”, población a pocos kilómetros al sur de nuestra área de trabajo; allí se encontraba la iglesia mencionada antes que tenía una campana donada por un casique Quipildor. A comienzos del siglo XVII esa población era una de las dos cabeceras de una importante encomienda que, en 1986, se perfilaba como destino turístico.

También, hasta donde pude averiguar, el quipildor no debía su nombre a que los vecinos que lo habían construido se llamasen así sino que esa era su denominación.

Todavía en Buenos Aires, una criolla procedente de Orán⁸, me explicó que allí se decía “*Fulano es un Quipildor*” para indicar, despectivamente, que se trataba de alguien originario de las tierras altas (*puna*), ignorante o desdeñoso de las costumbres de la gente de las tierras bajas. Es decir, ese Quipildor era parte de un grupo social. El recuerdo de los *huaris* y *llacuaces* protagonistas del añoso artículo de Pierre Duviols fue inevitable (Duviols 1973, 2016).

Cuando publiqué en 1986 un libro sobre los atacamas en el Valle Calchaquí, conversamos con Ricardo L. J. Nardi acerca de los nombres indígenas en los padrones; me escribió para el mismo unas “*Observaciones ...*” entre las que decía que Quipildor y Quipiltur eran el mismo apellido, pero sin entrar en explicaciones. En su bibliografía, Nardi citó la recopilación decimonónica de Vaïsse y otros, quienes habían organizado un vocabulario de la que llamaron *lengua atacameña* para entenderse con los habitantes del entorno del salar de Atacama, pero dicho texto no contiene ninguna voz similar a Quipildor ni Quipiltur (Nardi 1986, 171; Vaïsse y otros 1896).

Hasta aquí teníamos una recopilación informal que no fue más allá porque la dinámica del tema escapaba a mis intereses y comprobaciones inmediatas; anoté los datos como parte de una *tradición oral*.

Pero la analogía en la denominación entre el Quipildora de la encomienda de 1540, las gentes apellidadas Quipildor en los alrededores de Casabindo en 1986, el comentario de Nardi y los pequeños monumentos llamados quipildor dedicados a recordar que un rayo relacionado con San Santiago había fulminado allí a un animal o una persona, todos estos datos sueltos pero presentes en un espacio

geográfico acotado (*puna* y *valle alto*), y traídos a colación en aquellas conversaciones coloquiales decidió mi búsqueda de datos, cualquiera fuese su formato, y sus articulaciones (en lo posible) acerca de Quipildora/Quipiltur/Quipildor/quipildor, además del rayo y San Santiago.

Cambios y continuidades

Según se sabía de otras poblaciones andinas, prehispánicas y coloniales, lo que iba recopilando dirigía la atención hacia una creencia prehispánica acerca de un ser humano devenido en deidad que usaba el rayo meteorológico para mostrar su autoridad y poder destructivo si los humanos que lo rodeaban no seguían determinadas pautas de conducta. Entre otros, la gráfica de las placas de piedra del templo de Chavín y el relato de la lucha entre Pariacaca y Huallallo Carhuincho en una laguna de Huarochirí serían antecedentes indiscutibles frente a la posible existencia de una creencia similar en la *puna* de Jujuy y su entorno.

Además, el rayo era un meteoro conocido y temido en todo el planeta, y su apropiación por una divinidad o gobernante era un lugar común en cualquiera de las formas de contar la Historia, de manera que consideré la posibilidad de que en algún momento de la Historia regional hubiese habido un tal llamado Quipildora/Quipiltur/Quipildor manipulando el rayo meteorológico, con todo lo que esa circunstancia pudiese incluir.

El riesgo de interferencias entre algunos datos me llevó a mantener separadas, en lo posible, la línea de indagaciones acerca de creencias prehispánicas y coloniales, de la línea de indagaciones acerca del antropónimo y todas sus implicancias.

Pero el repaso de los diccionarios de época y algunas crónicas tempranas trajo al frente la cuestión del rayo meteorológico transfigurado en el arcabuz y, de allí en línea recta, el tema fue a dar a los cuadros de los llamados *ángeles arcabuceros* en la iglesia de Casabindo en cuyo entorno nos habían dicho que era

8 San Ramón de la Nueva Orán, provincia de Salta, fundada en 1794, c. 340 msnm.

común el apellido Quipildor, y donde habíamos registrado quipildores (Gentile Lafaille 2024).

El propósito de explorar la continuidad de un nombre registrado en la Colonia y hasta el siglo XX –en ese caso en un topónimo– había pasado por el intento previo respecto de Doncolla / Donçolla, nombre de otro jefe regional en aquella cédula de 1540; pero éste había derivado sin más en el Río de las Donsellas / Doncellas durante la Colonia, y a fines del siglo XX nombraba el río y uno de los rodeos dentro de nuestra área de trabajo (Gentile 1988b, nota 6).

En cambio, Quipildora/Quipiltur/Quipildor/quipildor ofrecía la posibilidad de relacionar el nombre de otro jefe regional en la misma cédula de 1540 con un meteoro universal y temible, llegando a través del tiempo y en el mismo lugar hasta su materialización actualizada en un pequeño y percedero monumento rural.

En 1540 Francisco Pizarro había otorgado dos encomiendas ubicadas en el territorio que nos interesaba. Una de ellas fue después conocida como “Cochinoca y Casabindo”, dos de sus poblaciones donde se redujeron –solo en los papeles– los puestos y caseríos dispersos por la puna. Luego siguieron con ese nombre, –ambas cabeceras y la encomienda que las contenía–, quedando incluidas en el marquesado del Valle de Toxo hasta la abolición de los títulos de nobleza por la Asamblea de 1813⁹.

Durante la Colonia, esa sostenida nuclearización en dos poblaciones parecía corresponder a una organización prehispánica dual –social y territorial–, aunque aquí no estaban del todo claras las referencias geográficas *hanan/hurin* (arriba/abajo) por tratarse de un altiplano, es decir, casi una llanura en altura; podría haber sido derecha / izquierda, *ichoc/allauca*. De ninguna de estas posibilidades quedó registro colonial conocido hasta ahora.

Es decir, en 1986 una investigación acerca de Quipildora/Quipiltur/Quipildor/quipildor partiría de bases un tanto sutiles y no me pareció adecuado incluirla en un proyecto científico; de ahí la discontinuidad en la búsqueda, el estudio de los hallazgos y su paulatina articulación.

A partir de 2019, ya libre de algunas obligaciones académicas, pude perfilar mejor algunos tramos de las notas reunidas, tanto como para lograr una aproximación no solamente a una creencia acerca del rayo meteorológico y su manipulación por un jefe regional sino también a un diseño de la Historia regional que mostrara la complejidad de los modos de transmisión de datos en un caso particular y su paulatina fijación en distintos puntos del entramado sociopolítico y religioso de la encomienda colonial de Cochinoca y Casabindo, luego marquesado del Valle de Toxo, finalmente sector de la puna en la república provincial de Jujuy. Lo dicho era notable en:

- narraciones transmitidas oralmente;
- narraciones transmitidas por escrito;
- Quipildor como nombre de jefe regional andino, luego apellido al modo hispano¹⁰;
- Quipildor, apellido de un jefe regional destinatario de un monumento fúnebre perdurable, tanto en sentido andino (huaca) como hispano (iglesia);
- Quipildor como apellido familiar transmitido tanto a hombres como mujeres;
- quipildor como construcción ceremonial, familiar y efímera, en área rural;
- Quipildor como grupo social en el vocabulario urbano de los habitantes de una región ecológicamente complementaria de la puna; y

9 Los marqueses del Valle de Toxo fueron: Juan José Fernández Campero y Herrera; Alejo Martearena del Barranco, cónyuge de la segunda marquesa Manuela Micaela Ignacia Fernández Campero; Juan José Gervasio Fernández Campero y Martierena del Barranco; la marquesa María Josefa Ignacia Pérez Uriondo y luego su hijo Juan José Feliciano Fernández Campero Martiarena / Martearena del Barranco y Pérez de Uriondo (Doucet 1993).

10 Algunos nombres propios prehispánicos devinieron, no en todos lados ni al mismo tiempo, en apellidos al modo hispano. En la actualidad las personas apellidadas Quipildor suelen desconocer la dinámica de su apellido, o aceptan un relato similar al de la sacristana de la iglesia de Casabindo.

- Quipildor fijado como apellido familiar pasada la primera mitad del siglo XX continuando en la primera mitad del XXI.

Los dos depósitos de indios fechados en 1540 fueron trámites tan tempranos en la Historia colonial de la región que se puede decir, con verosimilitud, que antropo y topónimos databan de la época en que los Incas todavía gobernaban allí.

En esa línea, el investigador de temas locales podría subdividir el tiempo transcurrido entre principios del siglo XVI (Quipildora) y fines del XX (Quipildor y quipildor) en etapas relacionadas con algún evento que hoy se considere importante. Cualesquiera sean dichos sucesos, y a pesar de algunas opiniones fundadas en datos operativos en otros tiempos y lugares, los eventos documentados aquí distan de ser microhistoria, en cualquiera de sus variantes.

Asimismo, para que los datos locales no se confundiesen en un solo, sencillo y superficial relato generalizador se tomaron en cuenta los aportes de los estudios de Arqueología tardía, Historia colonial, Lingüística y Folklore que, en términos de estudios andinos, es Etnohistoria¹¹.

Antes de entrar en el tema, unas líneas acerca de uno de los protagonistas de este trabajo: el rayo. En cualquier relato, sin importar espacio ni tiempo, oral o escrito, este meteoro fue definido, caracterizado, a través de su velocidad, luz, ruido y chispa; y que todo eso junto tenía consecuencias desastrosas, que solían ser mortales para los seres vivos¹².

Los quipildores eran las marcas del cielo en la tierra¹³ porque recordaban a los pastores puneños que durante tres años consecutivos debían realizar “*para San Santiago*” una ceremonia en el mismo sitio en que un rayo *golpeó*.

En la puna de Jujuy, fuera de rayos ocasionales durante el año, la temporada de caídas frecuentes la marcaba el calendario con su festividad religiosa correspondiente¹⁴. Tomaba forma de tormenta seca, sin lluvia o muy escasa, sin nieve ni granizo, con descargas sucesivas durante algunos días y noches de los meses de febrero y octubre. Para neutralizar sus consecuencias, o por lo menos paliarlas, había acciones que se aceptaban eficaces y se comunicaban entre parientes y vecinos, como esa de construir un quipildor preventivo sobre el entierro de un camélido muerto para esa coyuntura.

Desde Rachaité - Doncellas (c. 3600 msnm) se veían caer rayos consecutivos hacia el sur, donde se encontraba la población de Casabindo (c. 3600 msnm) junto a la laguna y la salina (c. 3300 msnm). El mismo fenómeno se puede observar en el lago Titicaca, la laguna de Chucuito colonial (c. 3800 msnm) y, como relato colonial la lucha entre Huallallo Carhuincho y Pariacaca.

Los Incas y sus *mitmacuna* en la puna de Jujuy.

El territorio que comprende este ensayo es un altiplano mayormente árido que se extiende por los 3500-4000 msnm; su paisaje natural lo forman llanuras, colinas, farallones de toba color gris claro, campos de basalto negro y cortes geológicos por los que discurren arroyos. La actividad volcánica profunda facilita el surgimiento de agua tibia en algunos lugares con el consiguiente arrastre de minerales; en el entorno de estos *puquios* hay andenes de cultivo antiguos y caseríos actuales. Las antiguas cuencas fluviales desaguaron en lagunas que al secarse fueron transformándose en salares.

11 Valcárcel 1958. Hay varios ejemplos del menjunje de datos que algunos autores hicieron a partir de la genealogía del primer marqués (Doucet 1993).

12 No obstante, en trabajos recientes se llama “dador de vida” al rayo meteorológico.

13 Gentile y Colatarci 2001, 2004.

14 Nuestra Señora de la Candelaria, 2 de febrero, algunas de cuyas imágenes en los Andes llevan en la mano una vela en forma de zigzag en clara alusión al rayo del cual se le pide protección. El 29 de septiembre, Arcángel San Miguel quien, lanza en mano, amenaza al Diablo que está bajo sus pies. Si la tormenta de rayos se produce en los primeros días de octubre, en algunas partes se la denomina “*cordonazo de San Francisco*”, expresión que no escuché en mi área de trabajo de esos años. San Miguel se transfiguró en San Santiago, patrón indiscutido del rayo tras la expulsión de los jesuitas y la pérdida de significado de la consiguiente iconografía, es decir, los *ángeles militares* (Gentile Lafaille 2024a).

Respecto de la presencia humana en la región, para el entorno de Rachaita - Doncellas y valle alto de Humahuaca hay cronología prehispánica relativa (Gentile 1985, 2005); y para la puna en particular hay una secuencia de fechados absolutos obtenidos en sitios prehispánicos y coloniales (Alfaro 1984-1985, 211-224; Alfaro se Lanzone 1988)¹⁵. Para el entorno de Casabindo hay varios trabajos, entre otros Albeck y Zaburlin 2008; Albeck 2019, Tabla 1. En el primero de ellos, las mismas autoras señalaron la falta de consistencia de su asociación entre arquitectura y fechados, aunque sin notar que los Incas no construían sobre sitios ya ocupados.

Antes de la fundación de la gobernación de Tucumán (1563) ese territorio fue transitado en parte, c. 1535 y 1557, por dos huestes hispanas¹⁶.

Durante el primer recorrido, Diego de Almagro y su gente pudieron adentrarse por caminos y poblaciones porque la región ya había sido anexada al Cusco, es decir, existía por lo menos una ruta consolidada y jalonada con sitios donde aprovisionarse; en 1567 la misma será descrita por el oidor Juan de Matienzo (Matienzo [1567] 1967, 280. Gentile 1988). Aquí interesa, puntualmente, el establecimiento de los cusqueños y sus aliados en la región.

Las noticias escritas más tempranas proceden de la crónica de Juan de Betanzos. Según este autor, tras contar en detalle las primeras conquistas de Pachacutec con el propósito de extender el Tahuantinsuyu más allá del Cusco, este Inca envió a dos de sus hijos, Amaro Topa Ynga y Paucar Usno “... *que fuesen y conquistasen por la provincia de Collasuyu* ...” (FBM - 77-3 - Betanzos, Capítulo 23), el rumbo sudeste.

Entre las alternativas de este primer intento estuvo la conquista de la provincia de Nasauacollo, territorio de los chichas, donde el centro de poder incaico se estableció en torno al mausoleo de Paucar Usno. Las siguientes campañas de expansión, siempre según Betanzos, fueron hacia el Norte y el Este del Cusco, dirigidas por Topa Inca Yupanqui¹⁷. En lo que sigue itero las líneas generales de un trabajo previo sobre dicha crónica con relación al territorio puneño (Gentile (1991-1992).

Hacia el Este del altiplano, en las tierras bajas, estaba la provincia de los Chiriguana. Topa Ynga los venció en una batalla, puso una guarnición e hizo algún tipo de alianza con ellos.

De allí, hacia el Sur, pasó a la provincia de los Zuríes, un territorio con bosques y en el que también había avestruces (*Rhea*, suri), cuyas plumas formaban parte de su atuendo, según se ve en el arte rupestre¹⁸. Luego de ganar algunas batallas, los cusqueños siguieron hasta llegar “*a un río grande que dicen ser el de la plata...*”, el actual Pilcomayo. Decía Betanzos que a causa del ancho de ese río no pudieron atravesarlo; Topa Ynga fue por la vera hasta sus nacientes “*que dicen ser a las espaldas de Chile*” (FBM - Fundación Bartolomé March, ms. cit. Capítulo 33). Es decir, las nacientes del río Pilcomayo debían estar separadas de Chile por accidentes geográficos considerables tal como son, efectivamente, el altiplano árido con sus salares y la cordillera nevada con sus pasos cerrados en invierno.

Topa Ynga pasó las nacientes del Pilcomayo, las abras y cordilleras nevadas, y llegó a Chile, tal vez a un punto entre las actuales Arica e Iquique. En esta región, decía Betanzos que el Inca “sujetó” a sus habitantes, ocupó las minas de oro y plata, parece que siguió hacia el Sur por la costa del mar, puso guarniciones en Chile y ordenó el tributo en oro.

De regreso hacia el Norte, en Copayapo/Copiapó, al querer internarse en el territorio, Topa Ynga tuvo noticia de la difícil travesía por el despoblado de Atacama, que era regularmente cruzado por los de Copayapo y Atacama en sus viajes por trueques. También supo que los de Atacama eran gente muy belicosa, así que mandó parte del ejército con ese rumbo y la orden de abrir jagüeyes y hacer grandes lagunas en el camino. Entretanto, en Copayapo se hicieron cantidades de odres de cuero. De esta manera el ejército incaico llegó a Atacama de una sola vez. No se señaló ningún enfrentamiento con los lugareños. A la vanguardia iban, como se acostumbraba, los recién conquistados de Chile y Copayapo.

15 Los materiales obtenidos por Eduardo Casanova que forman la Colección Doncellas del Museo Etnográfico se obtuvieron en parte de tumbas parcial o totalmente saqueadas, y parte se compró a los lugareños; el almacenamiento de dicha colección en ese Museo se llevó a cabo de tal manera que se dispersaron los materiales y restos óseos por lo que los estudios de dichos materiales carecen del respaldo que garantizaría resultados científicos.

16 El tema de las exploraciones hispanas previas sigue abierto.

17 Sobre el rol de Amaro Topa Inca, Gentile 2007c.

18 Betanzos dio para el territorio de los juríes un límite más al norte del que le asignarán luego los arqueólogos en el siglo XX (Gentile Lafaille 2011).

Desde Atacama se planeó el regreso al Cusco. Topa Ynga se informó acerca de los caminos que iban hacia el Collao —el altiplano que rodea el Lago— y, de acuerdo con esto, dividió a su gente en cuatro partes. Es decir que había por lo menos cuatro rutas preincaicas que los cusqueños reforzaron.

Un escuadrón regresó al Cusco por el camino de los llanos y la costa del mar, subió hasta Arequipa y de allí a Hatun Colla, a orillas del lago Titicaca / laguna de Chucuito.

Otra columna enfiló rumbo al altiplano, hacia el territorio de Carangas y Aullagas, en los alrededores del salar de Uyuni. Otro grupo tomó el camino hacia el Este y fue a salir a Caxavindo. De allí siguió hacia el NNE, a la provincia de los Chichas, y luego a Hatun Colla, donde se encontrarían los cuatro grupos para entrar juntos al Cusco.

El cuarto escuadrón, encabezado por el propio Topa Ynga, fue desde Atacama el NE, hacia la provincia de Llipi/Lipes, los cuales tenían minas de tierras “... *de muchos colores muy finos para pintar y de todos los colores que nosotros tenemos* ...” (FBM - Fundación Bartolomé March ..., ms.cit. Capítulo 36). El tributo fue precisamente tierras de colores, además de camélidos y avestruces¹⁹.

Topa Ynga siguió viaje al territorio de los Charcas. Decía Betanzos que a éstos los venció, o sea que lo esperaban en pie de guerra y que no habían sido completamente anexados al Cusco a pesar de haber sido derrotados en una campaña anterior. Las minas de Porco fueron ocupadas por los Incas y en Paria se edificó el famoso tambo; en Chuquiabo (actual La Paz) también se asentaron los Incas un tiempo y sacaron todo el oro que pudieron de las minas cercanas.

Desde Chuquiabo Topa Ynga siguió a Chucuito, en la orilla del Lago, y de allí a Hatun Colla, donde se reunió con los suyos que traían a los jefes de los pueblos por donde habían pasado. Poco después llegó la tercera columna, que había ido desde Caxavindo por la provincia de los Chichas. Allí, en Chichas, al igual que luego los Charcas, los habían estado esperando en pie de guerra, pero los Incas los vencieron y mataron a sus casiques²⁰.

Continuaba diciendo Betanzos que todas las columnas traían a los casiques y señores de todas las provincias y valles por donde habían pasado y que les habían salido de paz.

Notemos aquí este orden: casique / provincia y señor / valles, es decir, no solo la máxima autoridad de un grupo indígena sino también sus segundas personas (Gentile 1988b, 91). Por último, decía Betanzos que nunca más se rebeló el Collasuyu.

Y es de suponer que así fuera, porque en términos del derecho hispano, que era el tema que le interesaba a Betanzos dejar en claro, quedó establecido que con esta campaña se eliminaba la tercera generación de curacas de los Charcas y Chichas, generaciones transcurridas desde la conquista por Pachacutec. Es decir, que de la generación que este Inca encontró durante sus campañas no quedaba nadie capaz de reclamar el curacazgo. Esta situación favorecía el ascenso de los segundones, de los cuales no quedaba tampoco nadie por haber sido pasados por las armas luego de la segunda campaña, cuando Topa Ynga iba hacia el Sur. Los orejones del Cusco eran los que detentaban el poder político, en el caso de Chichas, a través de la memoria de Paucar Usno.

En otras palabras, según Betanzos la administración hispana en el Collasuyu solamente tenía que habérselas con los orejones, los jefes regionales cusqueños al momento de discernir los mandos.

En el caso de Casabindo, el paso por allí de una columna incaica pacíficamente indicaba que el casique había hecho alianza con el Inca²¹. Esto es notable también en los asentamientos puneños en general: dispersos según las surgentes de agua, sin defensas y cantidad de andenerías.

19 Si los lipes usaban tierras de colores como elemento de cambio ¿cuál sería el alcance geográfico de sus reciprocidades? Las alfarerías regionales de la etapa incaica son N/R o N/B. ¿Acaso los Incas monopolizaron el uso de colores, dejando que solo algunas de sus propias alfarerías fuese policromas? El llamado “Horizonte tricolor del Sur”, cuyo origen no se trata aquí pero respecto de cuya amplitud no hay dudas, también parece eclipsarse de sus propios territorios durante la expansión del Cusco.

20 Las rutas de la tercera y cuarta columnas parecen ser paralelas, solo que una avanza por la cota de los 4000 y la otra por la de los 3000 msnm. Con esta referencia, la provincia de los chichas sería una franja de territorio entre los 2000-3000 msnm, con límite sur más o menos a la altura de Tarija y límite norte geográfico con el grupo Charca. Betanzos decía que la provincia se llamaba Nasavacollo y Molina el almagrista agregó: “... *las provincias de los Chichas, cuya cabeza era el pueblo de Topiza* ...” (Molina “el almagrista” 1968 [1552?] 84). Un territorio similar al descrito por Betanzos en Rowe 1946.

21 Se suele aceptar que los sitios de habitación en lugares escarpados estaban relacionados con la defensa en términos de guerra entre humanos sin tomar en cuenta que la escasez de terrenos cultivables era una buena razón para no dedicarlos a habitaciones; lo mismo respecto de la defensa de pumas y osos andinos entre otros animales salvajes; Sotelo Narváez describió esta fauna c. 1582 (Gentile 2012a). Además, los llamados “sitios de habitación escondidos” o similares resultan serlo para protegerse del viento y el frío. Una

La presencia incaica en la puna de Jujuy hoy se puede detectar a través de la documentación colonial y algunos objetos de la Colección Doncellas en el Museo Etnográfico (Gentile 1990) cuya procedencia pueda derivarse de las notas de Pablo Haedo (Gentile 2019c), algunos de los cuales fueron llevados al de Tilcara cuando éste se fundó (Casanova 1971).

En cuanto a las características de la presencia incaica, la información disponible es exigua pero significativa: pinturas rupestres que grafican guerreros pacajes que formaron parte del ejército de Topa Inca Yupanqui, gente del altiplano del sur del lago Titicaca, reconocible por el color amarillo de la ropa; algunos platos de alfarería y el testamento de uno de los jefes regionales de *mitmacuna*, o sus descendientes²².

Al sur de los salares de Uyuni y Coipasa, el “mar de sal” en los mapas de época, hay estudios de Arqueología y Etnohistoria que recuperaron para la Historia regional dos sitios en los cuales los Incas realizaron ceremonias de alianza con las poblaciones vecinas, cuyo cumplimiento lo avalaba un oráculo que se consultaba en el Cusco; en uno de ellos también se realizó una rogativa, *ytu*, para evitar la guerra. Sus emplazamientos se hallaron casi en la cima de los volcanes Aconcagua y Llullaillaco, el primero sin registro histórico de erupciones y el segundo con tres en el siglo XIX. El estudio de formas y colores de los atuendos de los participantes de dichas ceremonias (*ytu* y *capacocha*) reafirmó la presencia de *mitmacuna* incaicos en un sitio tan lejano de la cordillera nevada pero tan cercano de las minas de oro del Río Quinto, como es el Río Segundo de Córdoba²³.

En el resto de la gobernación de Tucumán, sobre todo en los valles, la presencia incaica es indudable y hay mucha información sobre el tema, lo mismo acerca de arquitectura y alfarería²⁴.



Figura 6. Casa de pastores en el sector Rachaita-Doncellas. Uno de los ángulos de las paredes está formado con piedras talladas que, por su forma y tamaño, es muy probable que procedan de la llamada “estructura escalonada” ubicada en la periferia del “Yacimiento de la cuenca del Río Doncellas”. Foto de Hugo A. Pérez Campos (ARGRA), 1979.

estadía en la puna durante el invierno alcanza para comprender lo dicho, aun tomando en cuenta los ocasionales intercambios de hostilidades entre vecinos.

22 Gentile 1990; 1991b; 2012b; 2019c, y la bibliografía citada en dichos ensayos.

23 Gentile Lafaille 1996; 2002b; Gentile 2022. Éste último trabajo cerró la primera etapa de investigación de las ceremonias de *capacocha* e *ytu* en Llullaillaco. Ese texto va con la bibliografía citada en los trabajos previos.

24 Entre otros, González 1982; Raffino y otros 2015; Gentile 2005 [2003]; Gentile Lafaille 2016b.

Los españoles y sus *indios amigos* en la puna de Jujuy

Tras la guerra entre almagristas y pizarristas (1538-1542)²⁵, la rebelión de los encomenderos contra las Leyes Nuevas (1544-1548) y el descubrimiento de Potosí (1545), las exploraciones tendientes a registrar grupos indígenas en la perspectiva de ser encomendados continuaron con una marcada dirección hacia el sur de Charcas, al Este y al Oeste, y a lo largo de la cordillera nevada²⁶, yendo por las rutas transitables por caballos y animales de carga que unían poblaciones acostumbradas al trabajo organizado y rotativo, almacenamiento del tributo de alimentos, ropa, armas, materiales de construcción, etcétera. Es decir, *llactas*, poblaciones que habían estado gobernadas por los cusqueños, lo que permitía también encontrar en esos sitios gente que hablase quechua (*runa simi*) con quienes entenderse. El agotamiento de los depósitos (*colcas*), sobre todo de alimentos²⁷, obligó a la mudanza de las primeras fundaciones, y yendo siempre por el camino incaico²⁸ por lo que esta ruta se puede reconstruir a partir de las sucesivas fundaciones y refundaciones hispanas.

Durante el gobierno colonial, el reparto de mercedes en la puna luego de la fundación definitiva de la ciudad de Jujuy (1593) cambió la forma de aprovechamiento de los recursos naturales renovables al incorporar la cría de ganados mayores y menores que, para alimentarse y a diferencia de los camélidos andinos, arrancaban de raíz los pastos (*Stipa ichu*), dando comienzo a la desertificación sin posibilidad de reversión que se observa hoy día, ayudada en todo por el acabamiento de la *yareta* (*Azorella*) y la tala de los bosques de *queñua* (*Polylepis*), árbol de madera dura y lento crecimiento.

Asimismo, durante las exploraciones mineras, de la Colonia en adelante, no quedó sin escarbar a fondo ninguna de las cuevas que se encuentran en los farallones de toba que rodean sitios prehispánicos como el “Yacimiento de la cuenca del río Doncellas”, por ejemplo. Los recorridos de equipos científicos entre fines del siglo XIX y principios del XX con el propósito, entre otros, de formar colecciones para museos, incentivaron la búsqueda de objetos y “momias” en la puna jujeña. Además, las piedras talladas de alguna construcción incaica se pueden observar en parte de las paredes de algunas casas, alternadas con las piedras sin tallar²⁹.

Quipildora

A partir de los datos recopilados durante el paso de Diego de Almagro rumbo a Chile (c. 1535), en 1540 Francisco Pizarro otorgó sendos depósitos de indios a dos almagristas. El territorio comprendido en las encomiendas a Martín Monje y a Juan de Villanueva estaba habitado por indios “*de noticia*” que “*estaban de guerra*” y se extendía, según la toponimia citada³⁰, desde las tierras altas al Oeste hasta las tierras bajas al Este, es decir, la puna de Jujuy y el valle alto de Omaguaca/Humahuaca. Una parte de este capítulo se basa en los textos de esas encomiendas (AGI - JUSTICIA, 655, N2; AGI - LIMA, 231, N. 11; Gentile 1991a).

25 Esos enconos continuaron muchos años después; algunos incidentes se comprenden mejor si se toma en cuenta el bando al que pertenecía el grupo familiar de cada uno de los contendientes en un pleito, por ejemplo.

26 Hoy llamada Cordillera de los Andes, que se extiende desde Colombia a Tierra del Fuego. Respecto de la vertiente Oeste, la crónica de Bibar abarca de 1539 a 1558, 19 años de exploraciones y guerras (Bibar 1966 [1558]).

27 Las poblaciones tributarias del Tahuantinsuyu reemplazaban el contenido de las *colcas* cuando esos depósitos se vaciaban, pero para eso debía mediar el *ruogo*, es decir, la solicitud explícita del Inca al casique que se realizaba durante una celebración festiva en la que se distribuían objetos de prestigio como *uncu* y *quero*. Tras el asesinato de Atahualpa, al sur de Charcas no había autoridad cusqueña que *rogara* reemplazar el contenido de las *colcas* y, por su parte, los españoles tampoco lo *rogaron*, y de ahí las sucesivas mudanzas de las primeras fundaciones coloniales en el área andina argentina cuando el contenido de esos depósitos se agotaba.

28 El testamento de Uzcollo aportó datos acerca del alcance de la expansión cusqueña hacia el sur (Gentile 2002b; Gentile Lafaille 2008a, 181-185). R.A. Raffino negaba esta posibilidad diciendo que no había camino incaico reconocido (vs.coms.pers.), sin admitir que los caminos incaicos usaron materiales de construcción locales, se conservaron en la medida de su utilidad y, sobre todo, algunos debieron ser reconstruidos en función del tráfico de caballos y carretas con lo que cambiaron su aspecto.

29 Lo mismo señalaba Albeck 2019 para el entorno de Casabindo.

30 La mayoría de los nombres de lugar se conservaron; en general, la población actual está cerca de un sitio prehispánico.

La encomienda a Villanueva tiene la lista de pueblos y sus autoridades indígenas entre quienes se encontraba, precisamente, Quipildora. La encomienda a Monje es imprecisa en ese sentido pero trae otros datos que me permitieron ubicar lugares que resultaron asociados a un tipo de alfarería prehispánica que tenía antecedentes en un punto geográfico andino distante (Gentile 1991b)³¹. Es decir, ese texto facilitó otra forma de aproximación a la organización sociopolítica regional –incluyendo *mitmacuna* incaicos– anterior al paso de Almagro (Gentile Lafaille 2019b; 2013a).

En las encomiendas a Juan de Villanueva y a Martín Monje se citaban las siguientes poblaciones y sus respectivos jefes:

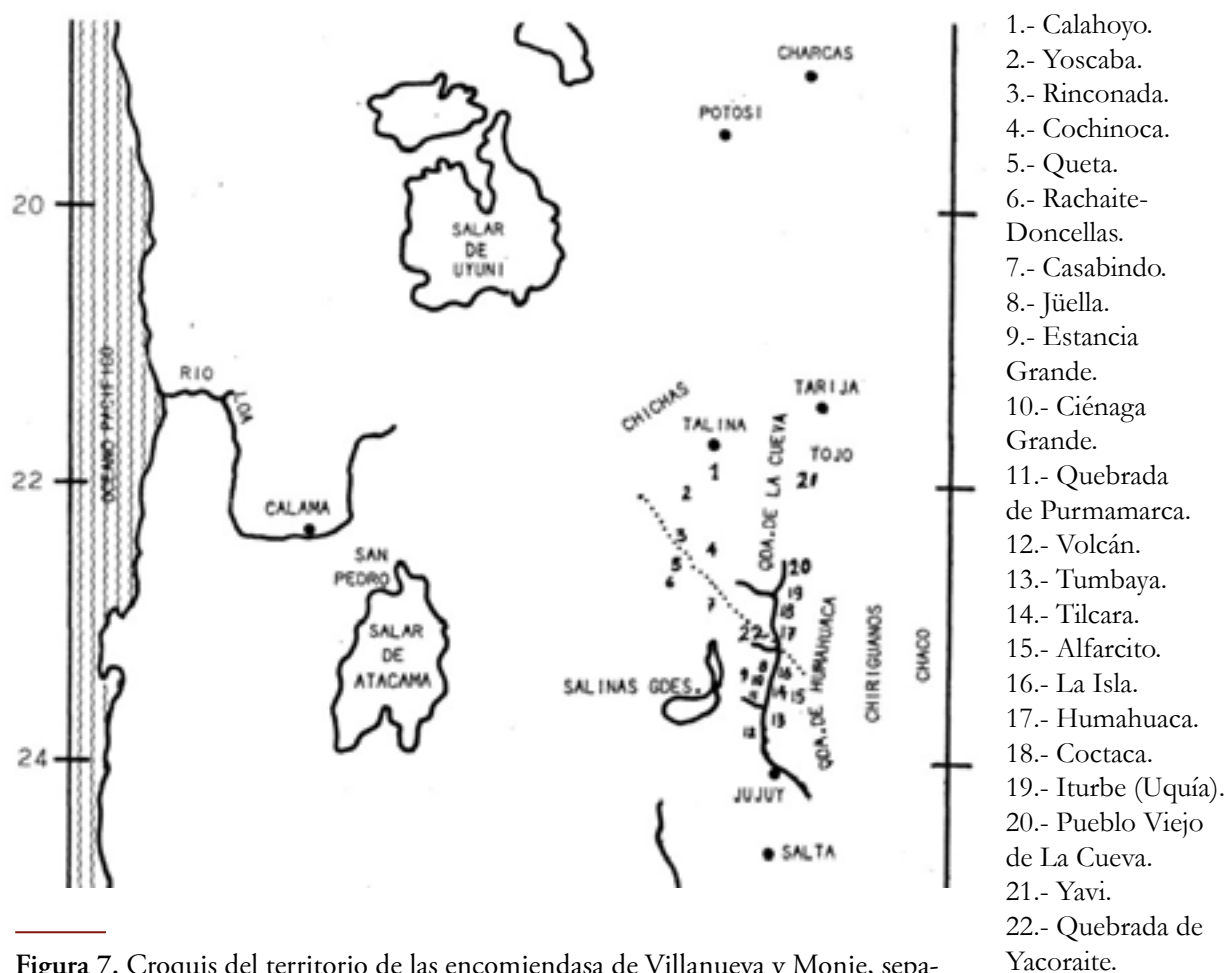


Figura 7. Croquis del territorio de las encomiendas de Villanueva y Monje, separadas por la línea de puntos, y sitios de puna y valle de Omaguaca / Humaguaca (Gentile 1988, figura 1).

31 No obstante la distancia geográfica entre los hallazgos de esta alfarería, la misma no desentona con los recorridos que las poblaciones de *mitmacuna* debían realizar, sea como castigo tras ser vencidos por los cusqueños en la guerra, sea como premio por su alianza yendo a un territorio mejor que el suyo de origen. Pero en el caso particular de los habitantes de la costa gobernada por los chimú, éstos sabían cómo obtener sal marina, el cultivo de algunas plantas en hoyas y la deshidratación natural de algunos alimentos, tecnologías que se podían aplicar, y de hecho parece que se aplicaron, en el altiplano donde ya se conocían las tecnologías de manejo del agua y conservación de alimentos heredadas de Tiwanaku (Gentile Lafaille 2019b).

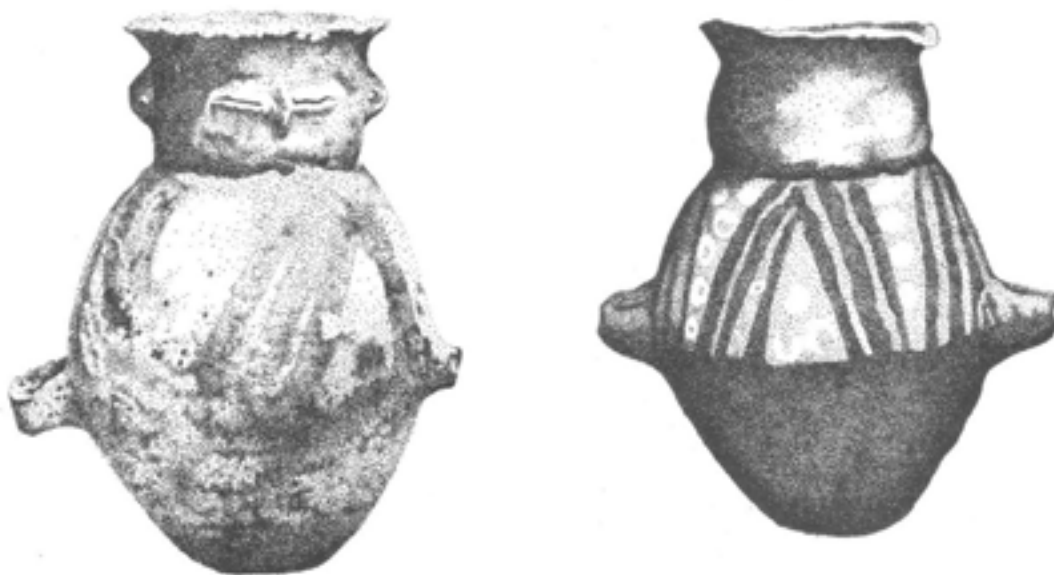


Figura 8. Vasijas estilo Puna Tricolor (*sensu* Alfaro); solamente una tiene rostro en relieve, altura 19 a 21 cm. Son las únicas halladas en contexto —en este caso, ceremonial— en el Yacimiento de la cuenca del Río Doncellas, rodeadas de pequeñas vasijas de alfarería representando camélidos (Gentile 2005 [2003], fig. 13). El tipo se conoce en este formato llamado *yuro* o urna, según cada autor. Dibujos de Marcela Minkévich (UNA) según fotos de Héctor O. Flores en Alfaro de Lanzone y Suetta 1976¹.

1 Max Uhle compró un *yuro* estilo Puna Tricolor en una población vecina a Casabindo; se encontraba en el Museo Etnográfico de Berlín: “N° VA 11357 Vaso globular, de asas ventrales y cuello alto. Procede de Pueblo Viejo, Quebrada de Tucut; tiene decoración geométrica lineal negra y puntos blancos 26 cm: altura. Ha sido usada por los indios actuales para lo cual le han colocado una cuerda de juncos para su fácil transporte. Lo mismo puede decirse de la olla globular N° V 11358, procedente del mismo lugar de 15 cm. altura” (ME - Debenedetti, carpeta III, 7). Un croquis de esta pieza fue enviado como Fig. 3 de mi artículo de 1991b. Sin consultarme, el editor suprimió esta ilustración. El título de la figura era “*Supervivencias y cambios*”.

POBLACIÓN	GOBERNADA POR
Provincia de Tarixa / Omaguaca	Quipildora, señor de Omaguaca
Socabacocha	Caquitoya, casique
Orondi	Piloca, señor principal
Caquichura	Doncolla, señor de Caquichura
Cochuy	Tolabia, principal
Etocolaca, estancia de jirote	
Achiona	Parchaua, principal
Serchica	
Yosuya	
Quita	Parabon, principal
Cochinoca	Tauarco, principal
Ychira	Jarachua principal

Cuadro 1.
Poblaciones y sus casiques según la cédula de encomienda a Juan de Villanueva, 1540.

Cuadro 2.
Poblaciones y
sus casiques
según la cédula
de encomienda
a Martín Monje,
1540¹.

POBLACIÓN	GOBERNADA POR
Provincia de los Charcas / Provincia de Omaguaca Un valle que los españoles llaman del Many [¿Tumbaya?]	Son indios “de noticia”
Tontola	Vylca, señor principal
Chilche	
Tocoa	Vylca, señor principal
Chalca	
A espaldas de Cotabanba [¿Cochabamba?]	Indios mochos [que tienen el pelo rapado, o muy corto]
Ychimore quilata	
Caçivindo	Gaite, señor principal
Cinçe	
Ymara	
Pueblo que está hacia Omaguaca/Chilma	Mitimaes choromatas y chuyes

1 Monje insistió acerca de su encomienda (AGI - JUSTICIA, 655, N2. 1- 1564 y 2 - La Plata año 1564).

La encomienda a Villanueva es prolija en cuanto a nombres³² y jerarquías: a) señor de lugar, Quipildora y Doncolla; b) señor principal, Piloca; c) principal, Tolabia, Parchaua, Parabon, Tauarco y Jarachua; d) casique, Caquitoya. La población de Cochínoca estaba incluida.

Si se toman como referencias en sentido amplio los topónimos que se conservaron hasta el siglo XX resulta que Quipildora gobernaba el valle alto de Omaguaca, y Doncolla la puna aledaña³³.

La encomienda a Monje no registró ningún “señor” de lugar pero sí dos “señor principal”, Gaite y Vylca, e incluyó la población de Casabindo por cuya cercanía pasaba el camino incaico que atravesaba la puna por el sector mejor abastecido.

En otras palabras, los habitantes de ambas encomiendas, juntos y puestos en pie de guerra, hubiesen estado en la mejor situación para cortar el tráfico desde el altiplano árido hacia los feraces valles del sur (Gentile 2008c). Se explica, entonces, el interés de Pizarro de interferir en la red de alianzas prehispánicas previendo esa posibilidad, o sea que no todo fue tratar de perjudicar a dos almagristas dándoles en encomienda “*indios de que estaban de guerra*”³⁴.

También, en 1540 ya se había intentado fundar Buenos Aires (1536)³⁵. Matienzo insistirá en 1567 proponiendo fundar un puerto en las proximidades de la actual Punta Médanos, provincia de Buenos Aires, para tratar de evitar los bancos de arena que se formaban, y forman, en el amplio estuario del Río de la Plata pero que, en cambio, llevarían la ruta por entre los bajos, los pantanos o cangrejales. La segunda fundación por Juan de Garay (1580) en la ubicación actual significó un puerto de salida de la plata de Potosí hacia Sevilla esquivando corsarios, huracanes caribeños y funcionarios limeños.

32 Acerca de la posibilidad de traducir los antropónimos en esas dos cédulas, no cuento con herramientas suficientes para llevar a cabo esa tarea; tampoco sé que nadie la haya realizado con eficacia. Lo mismo con relación a los nombres de lugar, aunque alguno podría tener algún sentido en castellano.

33 Por los sitios actuales de Humahuaca y Doncellas pasaban los caminos prehispánicos y coloniales que unían los valles de Tucumán con el altiplano, además de las sendas laterales hacia las tierras bajas del Este.

34 Francisco Pizarro demostró varias veces estar mejor informado que sus socios acerca de dónde iban y qué esperaban encontrar. Algunas notas sobre el tema en Gentile 2008c; 2013b.

35 Un Álvaro Pizarro fue recomendado por Real Cédula al adelantado Pedro de Mendoza en 1534. Podría no haber embarcado en esa armada rumbo a la futura Buenos Aires porque una persona con el mismo nombre viajó al Perú con Hernando, hermano de Francisco, también en 1534 (AGI - BUENOS_AIRES, 1, L.1, F. 18R; AGI - LIMA, 565, L.1, F. 192V(13)).

Ambas poblaciones, Cochinoca (Villanueva) y Casabindo (Monje), formaron parte, después de avatares que no es el caso detallar ahora, de una sola encomienda a Cristóbal y Hernando de Sanabria primero³⁶, luego de Pablo Bernárdez de Obando, y después del marquesado del Valle de Toxo con Juan José Fernández Campero y Herrera como el primero de los cuatro marqueses.

Pero desde la primera cédula de encomienda, 1540, y con ancla en una intrincada red de relaciones familiares y administrativas formada entre los primeros conquistadores, pobladores españoles y jefes indígenas, tanto el altiplano que rodeaba Cochinoca y Casabindo como el vecino valle de Omaguaca, siempre fueron administrados concertadamente hasta la República, por lo menos. Paralelamente a ese espacio transitable estaban la puna árida al Oeste –llamado *Gran Despoblado* en el siglo XIX– y “el enemigo mocoví” al Este³⁷.

En 1540 Diego de Almagro ya había sido asesinado por los pizarristas (1538), pero Francisco Pizarro todavía no había sido asesinado por los almagristas (1541). Las guerras entre españoles todavía no se habían exacerbado ni resuelto (1544-1548), ya se había otorgado una encomienda de diaguitas (1552) pero no se había fundado Santiago del Estero (1553), y las rutas de las exploraciones se conocían pero no se habían organizado en un texto como el del oidor Matienzo (1567).

En ese momento, 1540, se registró a Quipildora como una de las dos máximas autoridades al interior de la encomienda a Juan de Villanueva, y por lo que se ve en la merced coetánea, asimismo de la de Martín Monje.

Hallé indicios acerca de la costumbre de las avanzadas de exploradores hispanos de bautizar con ciertos nombres en las poblaciones indígenas recién visitadas para señalar a quienes llegaron después cuál era la ubicación de algunas personas en el entramado social local. Así, a los casiques solían bautizarlos Juan, a los segunda persona Pedro, la esposa de un casique era María, su hija con quien convenía casarse para heredar el cacicazgo era Isabel; Baltazar y Andrés parecen haber sido nombres de casiques de *mitmacuna* (*mitimaes*, gente transterrada), por eso a veces también eran intérpretes (Gentile 2007a; 2019a).

Ese fue un aspecto de la adquisición y transferencia de conocimientos regionales entre exploradores y funcionarios virreinales resuelto sencilla y difundidamente. Pero quedaba otra faceta no tanto difícil de comprender sino de aceptar al interior del régimen de gobierno que se pretendía instalar en la Colonia, y más difícil aun de resolver en el momento de un censo: una mujer al mando efectivo de una población.

El problema no era nuevo. Francisco Pizarro tuvo que valerse, sin discutir, de la ayuda de una mujer curaca para defender la ciudad de Lima. Asimismo, cada situación se resolvió según las circunstancias lo permitían: el gobernador de Tucumán reconoció el carácter de *casica* a doña Ysabel Paya, sin manifestarlo pero pagándole un sueldo superior al de cualquier otro jefe andino de su tiempo por liderar los grupos del valle Calchaquí que abastecían con alimentos a la ciudad de San Miguel pero se negaban a prestar servicio personal gratuito³⁸. En mi ensayo sobre Joan de Santa Cruz Pachacuti propuse –a partir de sus propios datos– que el suyo bien pudo ser un nombre tras el cual se escudaba una *yurac aclla* secularizada, la *abadeza* del Coricancha en términos hispanos, y las razones por las que le convino actuar con discreción³⁹.

36 Hasta donde pude indagar, los datos acerca de estos tempranos encomenderos no son claros. Me limito a citarlos porque los autores no aportaron más que sus afirmaciones: Cristóbal Sanabria parece que fue hermano de Hernandarias de Saavedra y que a partir de 1593, tras la fundación de Jujuy, fue encomendero de Cochinoca y Casabindo en primera vida; en segunda vida fue encomendero Fernando de Sanabria. Se los hace parientes de un obispo de Córdoba, Hernando de Trejo y Sanabria, pero podrían haber sido parientes de Juan de Sanabria, adelantado en Asunción, o de su hijo Diego de Sanabria. Por otra parte, parece que Martín Monje fue el padre de Lorenzo de Aldana, cuya fortuna quedó a los agustinos de Copacabana.

37 Ésta última expresión reunía a varios grupos indígenas que habitaban las tierras bajas al Este del valle de Omaguaca. Todos ellos practicaban, en mayor o menor medida, un nomadismo estacional de giro muy amplio y pautado, complementario con el modo de vida de los habitantes de valles y tierras altas con quienes intercambiaban madera y alimentos. Este circuito estacional fue alterado por los cusqueños, quienes finalmente negociaron una cierta complementariedad pero la instalación de la ganadería europea no solamente alteró el ecosistema sino que también cortó la complementariedad dando lugar a un estado de guerra permanente por insumos y alimentos.

38 Una recopilación de información colonial acerca de casicas en Rostworowski, 1999. Para el territorio comprendido en este ensayo ver Gentile 2007b y, en particular, el testamento de Catalina de Morales, hija de Ysabel Paya, en Gentile Lafaille 2008, 196 y stes.

39 Mama Coca o Salcamaygua, informante también del párroco de indios Cristóbal de Molina, el cusqueño, protegido del obispo del Cusco, Sebastián de Lartaún (Gentile Lafaille 2023). Otros casos en Gentile 2007b. La Antigüedad contaba con ejemplos similares, de manera que los casos andinos no debieron sorprender a los recién llegados.

La pregunta es cómo se ponía por escrito en un censo o visita que la población que se estaba registrando tenía un mando femenino, pero sin explicitarlo a fin de no dejar asentada esa prueba y evitar futuros conflictos en la herencia del cargo.

En mi opinión, hay datos suficientes como para pensar que el territorio considerado en este ensayo estuvo gobernado por una mujer, o dos si consideramos la dualidad de los mandos andinos prehispánicos en general y la insistencia colonial por mantener dos cabeceras en la puna.

A partir de ahí tenemos que la solución elegida por los primeros exploradores, conquistadores y pobladores hispanos para decirse entre ellos que el mando era femenino pero sin asentar ese dato en los papeles, por lo menos en el caso puneño fue arriesgada. Se anotó el nombre con la terminación “a”, que indicaba que era femenino; y se contó con que en el transcurso del tiempo entre la exploración, censo, solicitud de la encomienda, su otorgamiento, pago de impuestos y posesión efectiva de la encomienda se produjesen cambios en la jefatura indígena que permitiesen encaminarla hacia un mando masculino, que podría ser un hijo de la mujer curaca, sin importar la edad del niño que, en ese caso y siguiendo las leyes hispanas, quedaría a cargo de un tutor.

Se comprende mejor el alcance del riesgo asumido si se repasan algunos datos en los que se nota la relación entre el sector Collasuyu del Tahuantinsuyu en el que la puna de Jujuy estaba incluida, de la voz *Coya* tanto para nombrar a la esposa principal del Inca como las minas de metales, —en particular la plata—, y el registro colonial de nombres terminados en “a” en la cédula de encomienda de 1540 donde figuran la población de Cochinoca y su entorno minero⁴⁰.

Algunos de esos estudios de la organización espacial, sociopolítica y religiosa incaica son interesantes en sus propuestas. Un cuadro de correlaciones da:

Ceques del Cusco, caminos rituales hacia:	Referencia geográfico / sexual	Metal de referencia	Agrupación social	Referencia familiar	Referencia anatómica
Antisuyu (NE) y Chinchaysuyu (NO)	Hanan/alto/ mundo masculino	Oro	Collana	Hermano mayor	Derecha
	Chaupi/medio	Plata	Payan	Mujer	<i>Genitales externos (femeninos y masculinos)</i> ⁴¹
Cuntisuyu (SO) y Collasuyu (SE)	Hurin/bajo/ mundo femenino	Cobre	Cayao	Hermano menor	Izquierda

Cuadro 3. Cuadro de correlaciones según Rostworowski 1983 y Zuidema [1964] 1995.

40 En nombres propios españoles, la “a” final caracteriza nombres femeninos como en Juan-Juana, o Luis-Luisa; en los padrones de indios se encuentran también Pabla, Blasa, Mathiasa, Pasquala, Alverta, Martina, etcétera. Dado que la lengua local no se conocía y la lengua quechua no tiene género supuse, —aunque no lo dije en la nota 6 de mi trabajo de 1988—, que esos nombres afeminados dejaban entender menosprecio hacia los *curacuna* de la región, ya que en documentos tardíos Quipildora había pasado a ser Quipildor, aunque Donçolla o Donçollo continuó en Río de las Donsellas. Pero en 1540 también habían sido encomendados los *principales* Parabon y Taurarco cuyos nombres, siguiendo ese criterio, serían masculinos. Hasta donde sé, ni siquiera se comentó este tema, cuyas variantes podrían corresponder a soluciones de momento.

41 Agrego aquí este comentario a partir del estudio de las estatuillas femeninas y masculinas de oro, plata y mullu que se encontraron en los emplazamientos incaicos de Aconcagua y Llullaillaco las cuales —aún en su estilización— destacan esos detalles que, en mi opinión, indican la condición de mediadores en esas alianzas de las personas a quienes representan. Además, algunas de esas estatuillas eran, evidentemente, retratos.

Los caminos rituales partían de Coricancha (el recinto dorado dentro del cual estaba el templo del Sol) y terminaban en los cerros que rodeaban la ciudad del Cusco. Cada ruta estaba jalonada con sitios históricos relacionados con los grupos familiares que vivían en la ciudad y eran recorridos periódicamente por los mismos (Cobo [1653] 1964).

También partían del Coricancha los caminos principales (*capac ñan*) hacia cada una de las direcciones del espacio, que según nuestros autores –basándose en la *Relación* del oidor Santillán– era cuatripartito; uno de ellos, hacia el Collasuyu, *hurin*/bajo/femenino (Santillán [1572] 1968, 97-149).

Propongo, entonces, que Quipildora fue una mujer que gobernó el territorio abarcado por las encomiendas a Villanueva y Monje. Dicho territorio comprendía ambientes de valle alto y puna del cual eran jefes regionales un casique y una segunda persona en términos hispanos, pero que en esos papeles eran Quipildora y Doncolla, ambas mujeres.

En este caso se señalaron con la terminación en “a” los nombres de las mujeres que eran las autoridades máximas en una región recién conocida; en el mismo registro hay nombres con terminaciones que dejan pensar que se trataría de jefes varones, pero ninguno era jefe regional.

En paralelo se puede considerar que en la costa norte y parte de la sierra peruana, trajinada por las huestes hispanas desde antes que la puna al sur de Charcas, los nombres de mujeres curaca citados por Rostworowski terminan en cualquiera de las vocales (Rostworowski 1999, 292 y stes.). La no-preferencia por la letra “a” en esos registros deja ver en qué poco tiempo se tomó noticia de la existencia de mujeres curaca; aunque Cajamarca y 1533 aparenten cercanía, la velocidad y el tipo de sucesos intermedios no permitió aplicar un plan de registro discreto hasta 1540.

Por otra parte, el hallazgo en documentación colonial del Noroeste argentino de cantidad importante de nombres propios y topónimos que incluyen la letra F en el sector montañoso del NOA, respalda lo que se sabía respecto de que la conquista por Topa Inca Yupanqui se llevó a cabo tanto con la participación de soldados y colonos pacajes –“visibles” en arte rupestre y alfarería– como con el asentamiento de gente obligada a trabajar en minas y metalurgia, como los chimúes, éstos últimos poco y nada “visibles”, tal vez porque la conquista incaica de la costa norte peruana demandó tiempo y gente, por lo que los sobrevivientes no podían esperar un buen trato de parte de los conquistadores cusqueños, y entre otras negativas estaba la posibilidad de ser recordados (Gentile 1991-1992b; Gentile 2013a).

Puestos en perspectiva, propongo que los cambios en la documentación colonial no alcanzaron a dejar de lado las continuidades en el día-a-día local. En otras palabras, el trasfondo de los textos de 1540 pervivió a nivel regional: cerca de Cochinoca, en el siglo XVIII, un río y su entorno eran conocidos como Donsellas/Doncellas (Rojas 1913, 325). El nombre y la descendencia de Quipildora pervivió en el antropónimo Quipildor y en un pequeño monumento rural para recordar a los pastores que debían homenajear a San Santiago pero también al rayo ¿otrora manipulado por Quipildora y luego por Quipildor? Los datos coloniales y hasta fines del siglo XX más consistentes se nuclearon en Casabindo, a la vista de la laguna, su salina y su entorno. Y los rayos cayendo allí durante las temporadas de tormentas secas.

Quipiltur

Nardi decía, sin aportar más datos para respaldar su afirmación, que habría que agregar Quipildor/Quipiltur a la lista de apellidos atacameños de fines del siglo XVIII (Nardi 1986, 171). De ahí que interese la siguiente expedición que salió de Charcas hacia el sur, pasó por la provincia de los Chichas y llegó a Casabindo en 1557.

La meta final, decían, era la “*prouinçia e valles de atacama*”, cuya ubicación no es posible discernir a partir de los documentos en los que se registró ese viaje. La documentación posterior mostrará que esa imprecisión tuvo su propósito.

Dirigía esta expedición un oidor de la audiencia de Charcas, Juan Velázquez Altamirano, quien debió estar bien informado de los trámites en el territorio a su cargo, y que iba en busca de un sitio donde hacer valer

un depósito de indios del que disponía o esperaba disponer también en virtud de su cargo y sus méritos⁴².

El topónimo Atacama ya estaba documentado en 1552; “*Atacama la grande que son los lules*” estaba en la vertiente Este del Aconquija, en jurisdicción de Santiago del Estero; era parte de una encomienda dada a los primeros conquistadores y colonizadores, es decir, gentes que contaban con antecedentes suficientes como para no poder ser desposeídos excepto que hubiesen transcurrido dos vidas o participado de una rebelión.

Por otra parte, cuando Betanzos relató en 1551 la conquista de Topa Inca Yupanqui, existía el topónimo Atacama en un territorio que incluía el salar trasandino, de manera que a ambos lados de la cordillera nevada –tras el paso de la hueste del Inca trasladando y asentando grupos transterrados– hubo poblaciones llamadas así cuyos nombres registraron los españoles; pero desde 1552, y por ende en 1557, solamente la del Este era Atacama la Grande⁴³.

Ésta última población aparece relacionada con otro topónimo cercano y de fácil ubicación⁴⁴. En el reclamo posterior por una encomienda se decía que

“Los yndios del pueblo nombrado Andiafacogasta que caen en el dicho valle de Calchaqui hacia la cordillera de Atacama con su cazique don Lorenço Catalmi y sus suscessores y demas caziques e yndios a ellos sujetos anexo y perteneciente al dicho pueblo y sus parcialidades donde quiera que estuuieren con sus tierras aguadas cazaderos y pescaderos algarrouales y lo demas perteneciente que esta vaco por fin y muerte de doña Ana Valero ultima sucessora del capitan Bartolome Valero su padre en quien fueron encomendados por el gobernador Juan ramirez de Velasco ...”.

Hasta aquí tenemos que en el ámbito geográfico que interesa a este ensayo había a la llegada de los españoles un sitio en la vertiente Este del Aconquija llamado Atacama la Grande encomendado en 1552; luego esa encomienda fue dada a Bartolomé Valero por Ramírez de Velasco entre 1585 y 1593 (AGI - PATRONATO, 188, R.1 y R.2. ANB - E 1631, N° 5, f. 5 r.; Gentile 2007a). Y cruzando la cordillera nevada hacia el Oeste había gentes llamados *atacamas* asentados según sus grupos familiares (*aillus*) a orillas de una laguna ya medio convertida en salar.

Además de otros asuntos de competencias y rivalidades entre conquistadores, las dificultades de comunicación por cerrarse los pasos cordilleranos durante el invierno, facilitaron que en 1563 fuese separado, de Chile y de su audiencia, el territorio al Este de la cordillera nevada, al cual se denominó Gobernación de Tucumán y pasó a depender de la audiencia de Charcas.

Regresando al año 1557, en un texto fechado el 26 de febrero el clérigo y notario apostólico Cristóbal Díaz de los Santos dio testimonio de haber acompañado, rumbo a la “*prouinçia e valles de atacama*”, al oidor de la audiencia de Charcas y justicia mayor de esa provincia, Joan Velázquez Altamirano y un grupo de soldados, y que a esa fecha estaban en Casabindo.

Pero, saliendo de Charcas hacia el salar de Atacama, –si ese hubiese sido el destino– la ruta hubiese sido ir a Lipéz y de allí al salar por el camino prehispánico⁴⁵. En cambio, el oidor eligió desviar su recorrido hacia el Este e ir por otra ruta prehispánica a Casabindo cruzando el altiplano en busca de los indios

42 Si bien las probanzas de méritos suelen enfocarse en el pretendiente, en la copia de la propia y de su padre que presentó Francisco, hijo de Velázquez Altamirano, enviada al Consejo de Indias, el mismo se expresaba con una petulancia tal como si la conquista y colonización hispanas de los territorios al sur de Charcas no hubiesen podido llevarse a cabo sin sus respectivas participaciones (AGI-CHARCAS, 80, N.8.). El legajo incluyó la probanza “*de las buenas partes*” de Fernando Altamirano, clérigo presbítero, hijo también de Juan Velázquez Altamirano.

43 Un repaso abreviado de las idas y venidas de huestes hispanas a ambos lados de la cordillera nevada, basado ampliamente en copias decimonónicas de documentos coloniales, en Téllez Lúgaro y Silva Galdames 1989. No se nombra a Atacama la Grande sino a Atacama la Baja y Atacama la Alta, ambas en relación a la costa del mar; y los dichos de Velázquez Altamirano no coinciden con la documentación citada ahí, dejando la impresión de que el oidor manipulaba papeles con distintos contenidos según la ocasión, aunque ambos autores no lo expresaran así.

44 El topónimo estaba vigente en el siglo XX (Togo 1999).

45 En particular el arte rupestre de la Gruta de los Bailarines en Alfaro de Lanzzone 1970. ms. También Gentile 1991-1992; Nielsen y otros 2006.

encomendados a Martín Monje en 1540 porque siempre habían estado *de guerra*, es decir, no tributaban (AGI - PATRONATO, 188, R.1 y R.2).

En esa población, Casabindo, se bautizó a cinco grupos familiares; al “*caçique preñçipal*” Coyacona se lo llamó Joan Altamirano⁴⁶. Velázquez Altamirano, como juez de la audiencia⁴⁷, debió estar bien informado acerca del significado de ese nombre, que no era un antropónimo sino el nombre del cargo⁴⁸: un jefe regional que era *yanacona* (sirviente exclusivo) de la Coya, esposa principal del Inca, *coyayanacona*, apocopado *coyacona*/Coyacona. Ese personaje era originario de cualquiera de las poblaciones anexadas al Tahuantinsuyu entre los gobiernos de Pachacutec y las conquistas de su hijo Topa Inca Yupanqui⁴⁹, y su nombre personal quedará ignoto.

Además de Coyacona se bautizaron cuatro niñas pertenecientes a otros cuatro grupos familiares, todas con el nombre Ysabel, entre ellas a

“- A otra . [niña] llamada también Capisi⁵⁰: hija . de Quipiltur y de Caqui sus padres llamose .
tambien Ysabel ...” (f. 1r).

Decían también que el guía de Velázquez Altamirano y Díaz de los Santos hacia “*el valle de Casabindo*” fue Andrés de Chuchilamassa “*gobernador y caçique de la prouinçia de los yndios chichas*” quien seguramente hablaba quechua (Gentile 1991-1992b), y debió indicar quiénes eran los jefes subordinados al coyacona con los que convenía hacer alianza, el llamado Quipiltur entre otros.

Una rápida lectura comparativa deja pensar que el coyacona era Gaite, el *curaca* de Casabindo en la encomienda de Monje, o su sucesor. Pero, en mi opinión, ambos depósitos de 1540 deben leerse en paralelo, –por quien fue su otorgante, fecha y región– y así se ve que el *yanacona* de la Coya era Quipildora, o quien le sucediera en 1557⁵¹.

Velázquez Altamirano, que también debió conocer los textos de las encomiendas que se tramitaban en la jurisdicción de la audiencia de Charcas, saltó en menos de un folio muchos temas que podían generar conflictos en el futuro diciendo que en Casabindo encontró un casique llamado Coyacona al que se bautizó Joan Altamirano. A partir de ese momento ese nombre –Joan Altamirano– hubiese figurado en los documentos administrativos sin más referencias a un *yana* de la Coya.

Al no haber un *casique yanacona* documentado, conquista y colonización de ese territorio se llevarían a cabo según las pautas de los conquistadores y pobladores quinientistas con quienes, a lo sumo, serían jefes subalternos de gente transterrada (*mitmacuna*). Dicho esto, itero, en concepto de los españoles porque nunca aceptaron la existencia de *casiques* / *curacuna yanacona*, es decir, sirvientes exclusivos del Inca, la Coya o el Sol, antes bien incorporaron esa voz al vocabulario colonial como sinónimo de esclavo⁵².

46 Joan/Juan, como correspondía llamarse a un casique o *curaca*.

47 Solo a título de curiosidad, entre 1560 y 1590, en términos de la ciudad de Los Reyes había un encomendero Juan Velázquez, hermano del oidor y alcalde del crimen Diego González de Altamirano (Puente Brunke 1990).

48 Matienzo se valió de un vocabulario quechua amplio y sin traducción en un texto dirigido a funcionarios en España. Muchos años antes, Betanzos oficiaba de traductor. Es decir, suponer ignorancia de quechua o aymara, o ambas lenguas, a funcionarios españoles de primera línea, y a nuestro oidor en particular, sería una ingenuidad.

49 Otra posibilidad es que fuese un *curaca yanacona*, de los que el Inca nombraba cuando en la población recién anexada al Tahuantinsuyu no había nadie que le pareciera confiable (Rostworowski 1999, 290; Gentile 1991-1992).

50 Estas cuatro niñas tenían nombres iguales, dos a dos, Capisi y Tandor. Acerca del significado de Ysabel en Gentile Lafaille 2019a, nota 40.

51 Pizarro también estuvo bien informado y consiguió que Almagro fuese a Chile. Pero no era el único; la audiencia de Charcas no avaló este tipo de repartos basados en enconos personales entre conquistadores, ya que Monje y Villanueva, hasta donde se sabe, no disfrutaron de las rentas de sus encomiendas. Así, en una región más lejana, la Audiencia dio “*en compañía*” una encomienda de indios diaguitas a Miguel de Ardiles y Rodrigo Palos en 1552 de indios tampoco del todo pacíficos, para no dividir las jefaturas indígenas regionales (Gentile 2007a).

52 Un resumen del tema en Villar Córdova 1966. Acerca de los curacas yanacona o yanayacos, casos, comentarios y bibliografía en Rostworowski 1999, 290.

Betanzos había llegado a una conclusión similar en 1551 tras su relato de las conquistas incaicas⁵³. Pero la diferencia entre ambos casos estaba en que Monje peleó por su encomienda hasta muchos años después (AGI - JUSTICIA, 655, N2. 1 y 2) de manera que a Velázquez Altamirano, a pesar de los varios papeles constatando su paso por Casabindo, ya en ese momento se le presentaba difícil tratar de asentarse en “Atacama la grande que son los lules” al pie del Aconquija, en un medio ambiente feraz, productivo y poblado (Gentile 2007a; 2012a; 2008c). Simplificó e hizo valer en los papeles a la Atacama la Grande de su propósito inicial⁵⁴ en una Atacama junto al salar trasandino, de cuyas riquezas ya se tenían noticias, y de ahí las citas posteriores a Atacama la Alta y Atacama la Baja con referencia la orilla del océano porque se dedicó al comercio de pescado seco hacia las minas⁵⁵.

En paralelo con ese “salto”, Velázquez Altamirano intentó una extensión que, sin Monje y sus trámites, le hubiese permitido apropiarse –encomienda mediante– del grupo de indios que encontró en Casabindo: Quipiltur es un nombre que tiene una terminación –ur– que, aun con reservas, se reconoció todavía entre los siglos XIX y XX como correspondiente al habla de los habitantes de los alrededores del salar conocido hoy como Atacama (Vaïsse y otros 1896; Nardi 1979).

En el contexto del viaje de Velázquez Altamirano propongo que un llamado Quipildor, hallado por nuestro oidor en Casabindo, fue anotado Quipiltur por si acaso se presentaba una oportunidad de hacer valer la encomienda de un lugar en otro. Si así fuese, hay que admitir que el conocimiento previo de la región y sus gentes era muy bueno.

Pero, hasta donde se sabe, no se trasladó gente de Casabindo hacia el salar trasandino; de todos modos, el oidor pudo hacer valer el texto de su encomienda para un impreciso sitio llamado “*prouincia e valles de atacama*”, fundando allí –en el sentido hispano– una Atacama la Alta que bien pudo haber sido la primera fundación de la actual población de San Pedro de Atacama.

Años después, en 1581, Velázquez Altamirano era vecino de La Plata, encomendero de dos mil indios del valle de Atacama, a unas mal contadas cuarenta leguas de las minas de los lipes, con una renta de mil pesos por año (Lozano Machuca 1885 [1581]). Alrededor de 1588 era gobernador de la provincia de Atacama y antecesor en ese cargo de Alonso de Estrada (Hanke y otros 1980, Bolivia, doc. n° 287)⁵⁶. En 1591, el corregidor de Atacama la Grande de los Bienaventurados San Pedro y San Pablo –Juan de Segura– decía que esos indios eran pacíficos, que había comercio de pescado seco entre el puerto de la Magdalena y Potosí y que el corregidor anterior había sido Juan Velasquez Altamirano (Hanke y otros 1980, Bolivia, doc. n° 353)⁵⁷.

El cuestionamiento relacionado con la pesca, secado del pescado y su traslado de Cobija a Potosí fue publicado por José L. Martínez; sus comentarios se basaron también en otros documentos que contribuyeron a perfilar mejor el carácter del protagonista en cuanto a su costumbre de barajar a su favor los trámites que le interesaban (Martínez Cereceda 1985).

Regresando al tema del nombre / cargo del casique de Casabindo en 1557 tenemos que, en quechua, *cuna / cona* forma el plural de un sustantivo, de manera que *coyacuna/coyacona* también podría traducirse como *minas de metales*. Las principales en el Collasuyu eran las de Lipez y Porco (c. 1535), y las de Potosí (1545), además de las salinas de Garci Mendoza y las que se pudiesen incorporar de las que se decían que

53 Este mito científico perduró hasta pasada la mitad del siglo XX (Gentile Lafaille 2016b).

54 En 1591, en un informe al virrey el corregidor de Atacama le dijo que escribía desde “Atacama la Grande”, aunque estaba en Atacama la Alta, al Oeste de la cordillera nevada. Agregó que “*el casique principal de indios de todo este distrito*” era Pedro Liquitaya, un apellido común en el valle Calchaquí, y que el corregidor anterior había sido Juan Velázquez Altamirano.

55 La recopilación de datos de Bibar no fue la única; los funcionarios virreinales trataban de informarse, cada cual, por sus medios (Gentile Lafaille 2013a).

56 En un documento copiado del AGI por Gaspar García Viñas y publicado en 1992, 23, el oidor Juan Velázquez Altamirano contaba entre sus méritos haberse encontrado en el valle de Tarija con Juan Núñez de Prado, a quien acompañaban “*algunos delinquentes y los desbarato e truxo preso a Juan de Santa Cruz de quien se hizo justicia*”. Así expresado, pareciera que Velázquez hubiese ajusticiado a Santa Cruz, cosa que parece que no sucedió, y que tampoco tuvo en ese encuentro un rol destacado (Levillier 1919-1920, I: 68-132). Es la “Probanza presentada en la ciudad de El Barco por Juan Núñez de Prado, su fundador, para señalar sus servicios y manifestar sus agravios contra el capitán Villagrán”.

57 Le daban pescado *de balde*, es decir, que no era tasado, no pagaba ningún impuesto pero tampoco era descargado de lo que debían pagar los indios.

estaban más al sur, como las varias llamadas Salinas Grandes, el mineral de Famatinaguayoc y las piedras semipreciosas dispersas en el desierto. Restringidamente, en la encomienda de Cochinoca y Casabindo, la primera de estas poblaciones tenía un entorno minero y también se obtenían granos de oro en los arroyos, en tanto que Casabindo estaba a la vera de una laguna y su salina⁵⁸; en ambos casos, alrededor de las surgentes de agua había andenerías, como se dijo antes.

Sobre confundirse en documentos administrativos un nombre propio con un cargo y las características de una región, los avatares de *Cusco viejo* e *Inca* son buenos ejemplos previos de cómo se iba avanzando en el conocimiento de una región y su gente, hasta quedar fijos la nomenclatura de ambos (Castelli 1998).

Regresando a Quipiltur, ese nombre no volvió a encontrarse en la documentación relacionada con la gobernación de Tucumán⁵⁹.

Quipildor

Para el tramo 1557 a 1600, por ahora no dispongo de datos correspondientes a la puna acerca de un *casique* o *curaca* llamado Quipildora pero en 1600 ya existía el antropónimo Quipildor. En un padrón de 1654⁶⁰ hay tres registros que permiten decir esto último aun con las reservas que merecen los cálculos de las edades en los padrones.

Entre los tributarios de Casabindo estaba: “*Augustin Quipildor, de cuarenta y tres años, casado con Isabel Temes*”, tiene por hijos a *Juan Tinti de ocho años, Pablo Capote de cinco años, María Sulapa, Magdalena Temes, Francisca Temes*”. Entre los reservados había un: “*Juan Quipildor Rechette*”, de más de cincuenta años, casado con *María Temes, tiene por hijo a Pedro Cacha de trece años*”.

Y en Cochinoca, entre los reservados: “*Lorenço Quipildor de cincuenta y cuatro años según el padrón que se hizo el año del treinta por el Capitán Pedro de Tapia como Teniente que fue de este Partido, es casado con María Sulapa y ha mas de veintidós que están en Tarixa. No sabe los hijos que tiene*”. Es decir, Augustín habría nacido c. 1611, Juan c. 1600 y Lorenço en 1600.

Al interior del lapso 1557-1654 tuvieron lugar —entre otros sucesos que dificultaron la redacción de crónicas y documentos administrativos— las rebeliones de Juan Calchaquí, c. 1560 coetánea con el Taqui Oncoy “descubierto” en Perú; y la de los casiques Viltipoco y Teluy, cuya captura permitió la fundación

58 A principios del siglo XVII el gobernador Ribera intentó estancar la sal de Casabindo pero, hasta donde pude saber, no lo consiguió (Revista de la Biblioteca Nacional, III-12, 1939).

59 En 1683, en los aillus que rodeaban el salar de Atacama, Quipiltur era apellido de ocho varones.

60 No pude acceder a la consulta de este documento en el AGN-BA a pesar de mis reiterados intentos de solicitud. Cito el texto publicado con reservas.

61 ¿Sic por Temes?

62 En ese padrón hay otros términos (balletero, gallego, milpesos, pollo, guitarra) a continuación de los respectivos nombres que parecieran señalar oficio o apodo. El primero de ellos, balletero, de ser oficio iría en contra de reales cédulas que prohibían el uso de esa arma en un pueblo de indios, pero en tiempo del tercer marqués del Valle de Toxo se precisó quiénes eran soldados: mestizos y mulatos (Rojas 1913, Padrones de 1778-1779). Tal vez “balletero” reemplazaría alguno de esos términos. En cuanto a *rechette*, podría ser la versión francesa del español *receta*. Entre los siglos XVI-XVIII tenemos, además de la prescripción facultativa y las indicaciones para hacer algo, que *receta* era también la “*Memoria de cosas que se piden*” (Alonso 1958). Propongo que el reservado Juan Quipildor habría sido quien llevaba el registro de lo que se daba y recibía, sea al interior de su grupo o con relación al encomendero y a las autoridades españolas. En términos andinos, un *quipucamayo*. La razón de este rebusque para nombrar su quehacer sería un tema aparte si no fuese porque en enero de 1669 las autoridades virreinales aun solicitaban informaciones acerca de la presencia de franceses en la puna (AT-J - Carpeta 16). No obstante, en 1779, en Cabaña (curato de Perico) dependiente de la ciudad de Jujuy vivía “*Don Juan de Boyzar Natural del Reyno de Francia de edad de 69 años casado con Doña Josepha Aguirre de la ciudad de Jujui de edad de 40 años sus criados esclavos ... (Suma: 21 habitantes)*” (Rojas 1913, 416). El sitio existía con el mismo nombre c. 1883 (Coni 1951). En 1791 el gobernador intendente de Salta del Tucumán, Ramón García Pizarro, envió a las autoridades de su intendencia las reales órdenes que prohibían la circulación de objetos y monedas con la inscripción “Libertad Americana” (BAH-S Sección Gobierno. Año 1791 - Carpeta N° 19 - Expediente N° 4). No serían los únicos extranjeros; sobre un inglés en el bando de Bohorquez ver Gentile Lafaille 2016. Entonces, Juan Quipildor, *quipucamayo*, habría sido un “indio amigo” ¿de los franceses?

definitiva de Jujuy en 1593⁶³. También en el siglo XVII continuó el estado de guerra intermitente generado por los gobernadores españoles que facilitaban la captura de indios⁶⁴ para venderlos en calidad de esclavos a los mineros, el rechazo de las *Ordenanzas* del oidor Francisco de Alfaro (1611) hasta la rebelión de Chalemín (Gentile Lafaille 2002a), que continuó de alguna manera en la del “inca” Pedro Bohorquez (c. 1657). A lo dicho debe sumarse la habitual reticencia de los funcionarios de la gobernación de Tucumán a enviar informes de gestión a la Audiencia y al virrey⁶⁵, no así en lo que hacía a producir densas probanzas de méritos.

De todos modos, parece que Pedro de Tapia llevó a cabo –en plena rebelión de Chalemín– dos padrones en Casabindo (1630 y 1636), y Martín de Argañaraz otro en 1636; ambos vecinos de Jujuy eran descendientes de conquistadores del mismo nombre⁶⁶. En una fecha incierta hubo otro padrón realizado por Francisco de Verastegui / Berastegui que fue la base del que se realizó en 1654. De esos padrones se sabe su existencia, hasta ahora, por citas (Palomeque 2008; Palomeque y Tedesco, 2014).

En 1654, el protector de los naturales, en nombre de los casiques principales de Cochinoca y Casabindo, Juan Quipildor y Juan Garcia Tauarcache, ganó una Real Provisión de la audiencia de La Plata para que los indios de esas *reducciones* no paguen más de doce pesos de tributo por año, y que el juez reductor pueda, además, llevar seis arcabuceros (AH-J Carpeta N° 256).

Es decir, se reunirían en esas dos poblaciones a los indios encomendados para llevar a cabo un padrón de los mismos y que mudasen a esos poblados sus residencias ¿y se esperaba alguna resistencia de su parte? ¿o lo de llevar arcabuceros era una mera formalidad?

En cuanto a reunirlos, de varios de ellos se tomaron sus datos del padrón anterior, es decir, no fue una reunión estrictamente presencial sino en base a un padrón anterior avalado por el casique y los testigos.

Pedro Ochoa de Zárate⁶⁷ fue quien realizó el padrón de 1654 al traspasarse oficialmente la encomienda de Cochinoca y Casabindo a Pablo Bernárdez de Obando⁶⁸, momento en el que el gobernador y casique principal de Casabindo era:

“... *Don Juan Quipildor Gobernador y Cacique principal de este dicho pueblo* [de Señora Santa Ana, Casabindo] *de edad de veintisiete años por los padrones pasados, casado con Doña María mestiza sin hijos*” (Palomeque y Tedesco 2014, 17).

Por la edad que se le atribuye en el padrón, Juan Quipildor debió nacer c. 1627, y figurado en los que realizaron Tapia, Argañaraz y Verastegui. Más adelante tenemos en el padrón del pueblo de Nuestra Señora del Rosario de Cochinoca a:

“*Don Juan Quipildor Gobernador y Cacique Principal de esta provincia de Casabindo y Cochinoca,*

63 En este caso, la línea sucesoria en el cacicazgo no se cortó por la rebelión del primer Viltipoco conocido porque se había llegado a un acuerdo con la audiencia de Charcas sobre que los indios del valle de Omaguaca quedarían “en cabeza del rey”, acuerdo que el gobernador y Martín de Argañaraz traicionaron. En 1631, en un padrón hecho por el alférez Juan Ochoa de Zárate en San Francisco de Tilcara, el casique principal, de 40 años, era don Francisco Viltipoco, hijo de don Francisco Viltipoco y sucesor del cacicazgo (com.pers.de Thierry Saignes, 3-3-1988). Otra *Información* en San Salvador de Jujuy, el 8-7-1638 dice que “... *se trae como testigo a Francisco Biltipoco yndio curaca principal del pueblo de Tilcara de la encomienda del dicho capitán* [Diego Iñiguez de Chavarri]” (AT-J. “*Información solicitada por Diego Iñiguez de Chavarri*”). Tilcara estaba entre las poblaciones de Purmamarca y Humahuaca, en un valle de tránsito alternativo respecto de la puna.

64 El tema de los indios capturados en oportunidad de defenderse de un ataque de españoles, situación interpretada por éstos como una declaración de guerra que permitía tratarlos como esclavos, es interesante. Junto con las exigencias de trabajo personal estimo que los estudios de casos podrían ayudar a matizar expresiones como *criado e indios amigos*, voces usada en la gobernación de Tucumán que a veces se acercan a la definición del *cliente* romano, y otras al del *siervo* o del *vasallo* medieval, y sin perder de vista que Santiago del Estero fue fundada como maestrazgo.

65 La primera descripción conocida hasta ahora de la región es la de Pedro Sotelo Narváez c. 1582 (Gentile Lafaille 2012a).

66 La costumbre de mantener el nombre del primer encomendero en los hijos o sobrinos se debía a tratar de subsumir en una las dos vidas permitidas a cada encomienda, transformándose la tercera vida en una segunda (Gentile Lafaille ms. 2024). Un caso ¿extremo? en Gentile 2007a.

67 Pedro Ochoa de Zárate (f. 44v), Juan Ochoa de Zárate (f. 45r), Pedro Ochoa de Balda y Zárate (f. 54v), Pedro Ochoa de Zárate (f. 59v).

68 Hasta que falleció en octubre de 1653, Fernando de Sanabria fue, en los papeles, el encomendero de Cochinoca y Casabindo.

y a Don Juan de Chuchulamas, Cacique Principal de este dicho pueblo [de Cochinoca] ...” (Palomeque y Tedesco 2014, 26).

Entre el trámite para limitar el monto de los tributos y el padrón, ambas gestiones fechadas en 1654, ni el casique de Cochinoca ni ninguno de los “segunda persona” fue Juan García Tauarcache. Es decir, hubo un cambio de autoridades indígenas pero éste no afectó a Quipildor.

Interesa notar también que el curacazgo que Pizarro había dividido en 1540 entre dos encomiendas, todavía se consideraba en 1654 como un solo territorio a pesar del nombre de “Casabindo y Cochinoca”, y se lo llamaba “provincia”, que en términos hispanos era una unidad territorial bajo el mando de un solo jefe.

En cuanto al casique principal de Cochinoca, su nombre –Chuchulamas– continúa el de Andrés de Chuchilamassa “*gobernador y caçique de la prouinçia de los yndios chichas*” que guió a Velázquez Altamirano cuando pasó por Casabindo en 1557.

En ese padrón de 1654 Quipildor no siempre es el apellido del padre que se transmitía al hijo, característica que se repetirá, intermitentemente, en padrones posteriores hasta quedar fijo como apellido familiar entre los siglos XIX y XX. Entre otros ejemplos:

“*Andrés Quipildor, de diecinueve años, asimismo señalado para cantor, soltero, hijo de Pedro Carapura [sic]*⁶⁹ y *María Sulapa su mujer.*

... *Juan Quipildor danzante de treinta y cinco años casado con Barbola Sulapa, tiene por hijos a Juan Quipildor de trece años a Ana Temas, Ysabel Guasama y a Paula Chibaltua.*

... *Phelipe Guarcondi Ballestero de cuarenta y un años casado con Bartola Teme tiene por hijos a Phelipe Quipildor de trece años y a Joseph Bilti de siete años y a Pasqual Vilti de dos, y a Magdalena Nalay*” (Palomeque y Tedesco 2014, 18, 20).

El apellido Quipildor aun no aparece asociado a nombres de mujeres, de manera que, por ahora, no se puede acotar, –con más precisión que la que permiten los casos aislados–, esta costumbre en la distribución de apellidos familiares⁷⁰. Es probable que las autoridades españolas, en zonas en estado de guerra –viva o latente–, aceptaran excepciones al intento de imponer los nombres indígenas de los padres como apellido a los hijos (Gentile Lafaille 2019a).

Todavía otra continuidad se puede destacar en 1654; en Casabindo se registraron dos huérfanos de 17 años, Pedro y Pablo Quipildor (Palomeque y Tedesco 2014, 25). Cabe preguntarse si acaso eran mellizos, o nacidos de distintas madres con poca diferencia de tiempo. ¿Continuaba en Casabindo, en 1654, lo dicho por Polo de Ondegardo casi cien años antes, además de las protestas del cura Álvarez en 1588 acerca del poco interés de los españoles en conocer y corregir las idolatrías de los indios? (Polo de Ondegardo en Lamana Ferrario 2012, 343-363; Álvarez [1588] 1998, 84).

La Iglesia católica celebra en una misma festividad a dichos apóstoles; que dos muchachos de la misma edad tuviesen sus nombres lleva a pensar que bien podrían haber sido mellizos porque, además, figuran como huérfanos, estatus que los aparta de los lazos de parentesco relacionándolos con algo más trascendente como podría el ser considerarlos hijos del Rayo, intermediarios con dicho meteoro, ya que la orfandad los destacaba entremedio de otros con el mismo apellido en la misma población⁷¹.

También en este padrón de 1654 hay un elenco de seis cantores, un danzante y un músico (¿guitarrista?)⁷². En Casabindo, uno de los cantores se llamaba Andrés Quipildor y tenía diez y nueve años; el danzante

69 Tal cual en la transcripción. Carapura podría ser Çarapura, un apellido que existe hasta hoy como Sarapura.

70 Los casiques Uti, por ejemplo (Gentile Lafaille 2002a).

71 En un padrón de 1788, en el pueblo de Chuchagasti (San Miguel de Tucumán) dice: “*Tasa ausente.- Juancho Illapa (1), casado con Catalina, tiene por hija a Inés*”, y en nota a pie de página: “*(1) Illapa en quichua es el rayo*”, sin más comentarios (Lizondo Borda 1937-1949, V, 75).

72 Tanto músicos como cantores eran infaltables en el desarrollo de las reuniones andinas prehispánicas y coloniales, cualquiera fuese su finalidad. Los instrumentos musicales –pequeños tambores (*tinya*), sogas sibilantes, silbato y flautas (*pincullo*)– marcaban las pautas del relato que se expresaba de viva voz acompañada de gestos visibles para quienes observaban la escena desde lejos. Los colores

se llamaba Juan Quipildor, tenía treinta y cinco años⁷³, y un hijo de trece llamado igual. A diferencia de los cantores y el músico, el danzante no estaba exento de pagar tributo ¿porque no formaba parte del grupo que acompañaba las celebraciones cristianas? Sin embargo, se le reconoció su profesión en un documento oficial a menos de cien años del Taqui Oncoy, una de cuyas características era predicar el retorno de las divinidades andinas (*huacas*) mediante el baile y el canto (Millones y otros 1990)⁷⁴.

Entonces, además de quedar indicado en el padrón quien podría continuar la prédica del Taqui Oncoy en Casabindo, es muy probable que haya habido un grupo formado por uno de los cantores, los huérfanos Quipildor y este danzante que se reuniría ocasionalmente para la celebración dirigida al rayo meteorológico, temido por igual por indígenas y españoles. Éstos últimos creían, además, que la muerte súbita (fulminado por un rayo, visible o invisible), sin confesión última y sin testamento, era un castigo divino por las malas obras del difunto, de manera que el rayo meteorológico era también justiciero, y en la aplicación de esa justicia quedaban involucrados los herederos a través de la restitución (Gentile 2012c).

Hasta aquí el registro lineal de nombres de estos casiques queda de esta manera: Quipildora (1540), Quipiltur (1557), Quipildor (1600). El último antropónimo es el que pervive hoy.

Es notable que en el siglo XVII había un Quipildor que no era casique sino *quipucamayoc*, cargo tan importante como el de casique frente a la administración hispana, porque ese Quipildor sabía leer, escribir y llevar cuentas.

Un casique Quipildor en tiempos de la rebelión del “inca”

Antes de pasar al capítulo siguiente, conviene ensamblar lo que se dijo acerca de Juan Quipildor, gobernador y casique principal de Casabindo en 1654, con otros sucesos de la misma época porque tras un intento de cambiar la línea sucesoria del casicazgo, el regreso a la línea sucesoria de Quipildor muestra la importancia de los casiques de este nombre en la región a pesar de la oposición del encomendero Pablo Bernárdez de Obando cuyo interés, después de todo, redundaba en prever otra rebelión.

Mientras en 1654 se oficializaba el traspaso de la encomienda de Cochínoca y Casabindo al nuevo encomendero, desde Chile estaba llegando a la gobernación de Tucumán un fulano que se hacía llamar Pedro Bohorquez quien traía alguna recomendación de un jesuita. Estuvo yendo primero por los pueblos de indios de los valles al sur de la ciudad de San Miguel, presentándose como “*nieto del Inca*” y finalmente, en 1656, propuso al gobernador que si era aceptado por las autoridades españolas como tal pariente, él ganaría la confianza de los indios quienes le dirían dónde estaban las fabulosas minas de oro y plata en las que trabajarían “*por sus mitas*”, tal como acostumbraban hacerlo durante el gobierno de los Incas.

En 1657 se realizó una espectacular ceremonia de recepción y homenaje al “inca” por parte de indios y autoridades españolas frente a la iglesia jesuita de San Carlos, en el valle Calchaquí; para la ocasión Bohorquez vistió ropa y portó insignias señaladas como incaicas pero cuyo origen no se mencionó.

Pese a los acuerdos, en 1658⁷⁵ su hueste saqueó y destruyó las casas jesuitas en Santa María y San Carlos (valle Calchaquí). Por la quebrada de Las Conchas trataron de llegar y atacar la ciudad de Salta donde se encontraba el gobernador. La acometida falló por poco; en las pinturas rupestres del llamado Alero Ambrosetti, en la junta del río Guachipas, quedó retratado el ejército indígena (Gentile Lafaille 2016, 134). En esos saqueos se obtuvieron objetos litúrgicos de plata que se llevaron a la estancia de Yavi⁷⁶.

y formas de los atuendos fueron parte de ese lenguaje, y tanto las pinturas rupestres como alfarerías andinas preincaicas, incaicas y algunos vasos de madera coloniales (*quero*) dan cuenta de todo esto confirmado, a su vez, por los dibujos de Guaman Poma y los hallazgos en el emplazo incaico de Llullaillaco (Guaman Poma de Ayala [1613] 1987; Gentile 2022).

73 Habría nacido c. 1619.

74 En padrones posteriores a 1654 no se disciernen los danzantes pero los datos etnográficos indican continuidad en ese quehacer.

75 En esa misma fecha, desde Buenos Aires se pidieron refuerzos a los encomenderos para la defensa del puerto (AH-J, Carpeta N° 257). Esta carpeta contenía, al momento de mi registro, solo 23 folios con las respuestas de algunos encomenderos a la solicitud de ayuda para la defensa del puerto de Buenos Aires.

76 Gentile Lafaille 2016, f. 30r. En la transcripción del f. 30r se deslizó un error; ese tramo del texto debe quedar así: “*Las cuales tuvo noticia había llevado la manceba de Bohorques, que despachó a Yavi, estancia del Maestro de Campo Don Pablo Bernárdez de Obando.*”.

El padre Pedro Patricio, a cargo de esas misiones, inició una persecución que finalizó con la recuperación de parte de ese botín; otros objetos se hallaron a mediados del siglo XX en ajuares fúnebres del sitio arqueológico Yacimiento del río Doncellas (Gentile Lafaille 2021).

En el momento de esos hechos, 1658, el casique de la encomienda de Cochinoca y Casabindo era Juan Quipildor, a quien Bernárdez de Obando puso preso junto con otros parientes suyos acusados por dicho encomendero de estar a favor de Bohorquez. Es muy probable que este Juan Quipildor fuese el gobernador y casique principal que figuraba en el padrón de 1654 ya citado.

En un legajo del Archivo Histórico de Jujuy quedó documentado el intento de PBO de reemplazar la línea sucesoria del cacicazgo por otra línea familiar indígena que no incluyese a los partidarios de Bohorquez (AH-J Carpeta N° 56). No es para nada frecuente encontrar detallados en un documento de época los pasos seguidos por un encomendero para alcanzar determinado propósito. El trámite –basado en un buen conocimiento de la importancia de las reciprocidades andinas prehispánicas todavía vigentes– se inició en 1661.

En breve: el encomendero decía que Pedro Avichoquar había reemplazado a Juan Quipildor en el cacicazgo mientras éste estuvo preso en un espacio y durante un tiempo no fijados; luego quedó libre, regresó al bando del rey y murió en una imprecisa batalla⁷⁷. En 1661, PBO pedía que, previendo la muerte inminente de Avichoquar –a su decir, gravemente enfermo–, continuase en el cacicazgo su hijo Andrés Choquar.

Un Pedro Avichocoar (sic) figuraba entre los reservados del padrón de Casabindo de 1654, pero no tenía ningún hijo llamado Andrés Choquar, o similar. Más bien había un Andrés Choar (¿Choquar?) entre los tributarios, de 25 años, casado, y sin hijos. Otro Andrés Chocoar, hijo de un tributario, que tenía 14 años en 1654 y estaba en Tarija con su familia, y aun hubiese sido menor de edad a la fecha del trámite de 1661. También en Tarija estaba, desde hacía más de diez años, otro Andrés Chocoar, de 30 años.

Es decir, de los tres llamados Andrés Chocoar o similar en dicho padrón, solamente los mayores de edad en 1661 podrían haber sido casiques según la ley hispana⁷⁸.

De no haberse producido esa interrupción durante la rebelión de Bohorquez, el heredero del cacicazgo hubiese sido un hijo de Juan Quipildor, menor de edad en 1661. En este contexto, ese hijo de Juan Quipildor hubiese sido casique a los 25 años, y eso fue lo que Bernárdez de Obando trató de evitar ya que, según el padrón de 1654, al interior de la encomienda de Cochinoca y Casabindo regía la herencia del cargo de casique de padre a hijo.

Pero el alcalde de Jujuy que llevaba este trámite dijo que no le constaba que los Quipildor y los Avichoquar, así considerados como grupos familiares al modo hispano, convergiesen en un antepasado común a pesar de las declaraciones de los testigos. Por lo tanto un hijo de Avichoquar no era heredero del cacicazgo de Quipildor.

Bohorquez se había rendido y entregado en Salta el 1-4-1659. Desde allí, Pablo Bernárdez de Obando lo llevó preso hasta la audiencia de Charcas/La Plata, desde donde fue enviado a la de Lima. Como no se había conseguido volver al estado anterior a la rebelión, PBO dirigió el último asalto al valle Calchaquí en 1665 (Gentile 1994; 2016, 18-19). Bohorquez fue ajusticiado en la cárcel de Lima el 3-1-1667 (Gentile Lafaille 2016, 19).

PBO falleció en su casa de Yavi en 1676. Poco antes, el 22 de octubre de 1675, el gobernador de Tucumán José de Garro había nombrado casique de Casabindo a un Juan Quipildor, cuya edad no consta en la documentación que conozco, pero quien en los padrones y visitas firmaba como Don Juan Quipildor, con rúbrica (AH-J - Carpeta N° 158).

Así la línea sucesoria en el cacicazgo de la encomienda, por lo menos en lo que hacía a la población de Casabindo, continuó en un Quipildor. Expresado de otra manera: la *Información* de 1661 fue otro intento de traslape entre el derecho andino y el derecho español⁷⁹.

Pero, al mismo tiempo de la tramitación de PBO, hubo otros pretendientes al cacicazgo de Casabindo haciendo presentaciones directamente en la audiencia de Charcas para que, en la línea pretendida por Bernárdez de Obando se reconociera a otro como casique ya que PBO, se decía, podía nombrarlo; ese doble juego no fue considerado como tal por Palomeque (2008).

77 Esta actitud de PBO no era novedosa. Algunos antecedentes antiguos en Caro Baroja [1968] 1990, 445.

78 En el derecho andino prehispánico, al momento de suceder en un cargo los menores de edad quedaban fuera definitivamente de poder cubrirlo.

79 Otro caso en Gentile 1997.

Desde el virrey Toledo había *corregidores de naturales* en cada distrito que eran jueces en primera instancia para resolver temas relacionados con indios, asunto que no hacía falta recordárselo a los oidores de Charcas; el encomendero, por su parte, al igual que cualquier persona piadosa, solamente podía escuchar las quejas de sus indios pero sin escribirlas (Levillier 1925, VIII 257-272). Con todo que los casiques de Chichas lo intentaron, sin embargo el gobernador de Tucumán nombró casique de Casabindo a un Quipildor.

Tras la muerte de Pablo Bernárdez de Obando (1676) se realizaron trámites relacionados con la encomienda de Cochinoca y Casabindo a fin de ajustar los pagos de tributos que se adeudaban, comprometiéndose en todos los casos el casique Juan Quipildor⁸⁰.

A diferencia de lo solicitado por el protector de naturales en 1654 respecto de que los indios no paguen más de doce pesos anuales de tributo, en 1676 los tributos se ajustaron a las ordenanzas del oidor Francisco de Alfaro que marcaban cinco pesos por año. Es decir, durante los años que PBO fue encomendero de Cochinoca y Casabindo los indios estuvieron obligados a pagar doce pesos de tributo anual. A partir de 1676, mediante dicho ajuste y la exención de la mita a la ciudad de Jujuy y a las minas de Potosí se intentó de impedir la fuga de los indios encomendados.

Esas listas agruparon burocráticamente en las dos cabeceras –Cochinoca y Casabindo– a todos los pobladores dispersos en los caseríos de la puna de quienes solamente figuran los nombres y el pago realizado por cada uno.

Con los documentos que estoy citando se formó un solo legajo en el archivo del marqués del Valle de Toxo que abarcó de 1676 a 1699 (AH-J - Carpeta N° 158). En parte son originales. Veamos esto más de cerca.

El primer cargo de tributos adeudados comenzó el 22-10-1675; a esa fecha PBO todavía vivía y como resultado del trámite descrito antes, el gobernador Garro había nombrado casique a Juan Quipildor, quien firmaba agregando rúbrica. En ese momento se hizo padrón de los indios tributarios de Casabindo. A este trámite siguió el descargo del año 1676.

Siempre con la base del padrón realizado por Garro, el 7-8-1677 se pagaron los tributos correspondientes a ese año; continuaba Juan Quipildor como casique de Casabindo, firmando igual.

Lo mismo en 1678, pero la redacción permite pensar que Quipildor podría haber sido también casique de Cochinoca, aunque sea en ese lapso.

Al año siguiente, 1679, Juan José Fernández Campero y Herrera ya era encomendero de Cochinoca y Casabindo⁸¹, y los pagos se ajustaron tomando en cuenta débitos y créditos, y el casique de Casabindo se comprometió con sus bienes a cumplir con dichos pagos. Es decir, Quipildor tenía bienes propios (que no se detallan) y administraba los de la comunidad. A partir de este momento, Juan Quipildor firmará con rúbrica y una cruz sobre su nombre ¿como signo de juramento?

En 1680 Juan Quipildor y Andrés Taritolai, casiques de Casabindo y Cochinoca respectivamente, rindieron cuentas al encomendero detallando los trabajos realizados y los pagos recibidos por ellos. Solamente firmó el casique de Casabindo, con rúbrica y cruz. No hay otro equivalente de Taritolai, ¿Cochinoca no estaba incluído en las faenas rurales sino solo en la minería?

Siguió el traslado de una cédula real por la que se requería a los encomenderos el pago de un impuesto para la defensa del puerto de Buenos Aires, y el trámite que justificaba no pagarla porque el “enemigo mocoví” demandaba sostener la defensa de la gobernación de Tucumán en el rumbo Este.

El traslado incluyó la orden de hacer padrón de los indios que se encontraban en la Rinconada del Pan de Azúcar⁸² a lo que el encomendero –Fernández Campero– respondió que los únicos pueblos *asitiados* de su

80 El interés indígena en la instrucción al modo europeo se manifestó tempranamente en el NOA. En su testamento (Córdoba, 1579), el indio Baltazar Uzcollo encargó a su albacea: “... *que al dicho mi hijo le pongan buenas obras y en escuela y sepa leer y esrevir*” (Gentile 2002). Acerca de escribir las lenguas vernáculas con grafía europea, por ejemplo Itier 1995 y Durston 2003.

81 Su matrimonio con Juana Clemencia, la hija de PBO, puede fecharse, a falta de otra documentación, en 1679.

82 Esa rinconada es una de las varias que, a modo de laberinto entre mesetas, bordean la Laguna de Pozuelos por el Oeste; pude observar que se caracterizaron, hasta fines del siglo XX, por ser un buen lugar para pastoreo de ganado –como lo muestra también el arte rupestre del lugar– y explotación minera, inclusive oro. De ahí el interés del gobernador en conocer quiénes y cuántos residían en ese entorno.

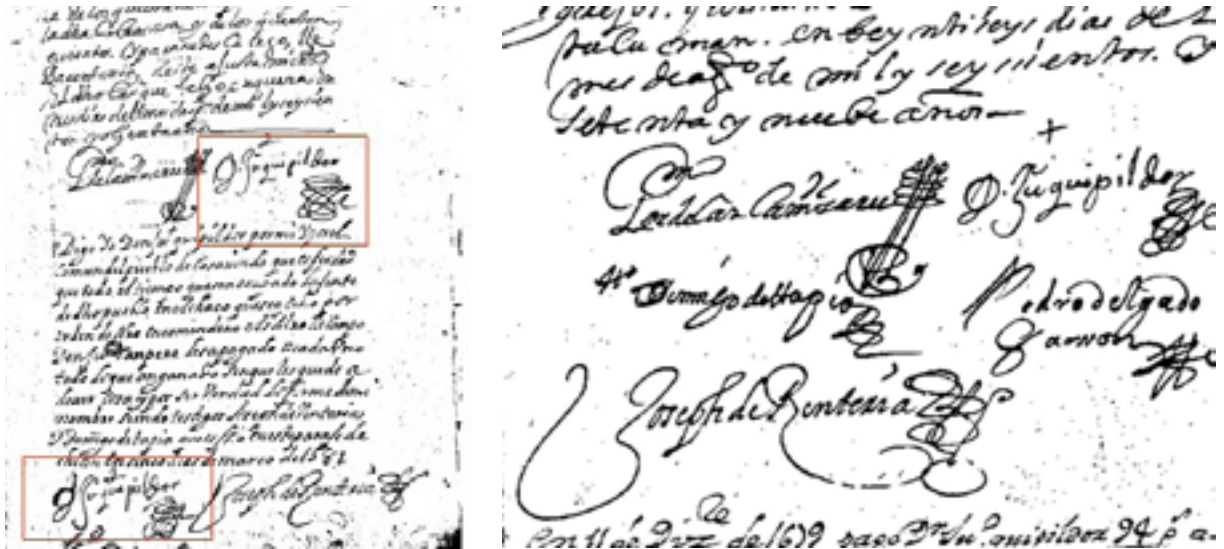


Figura 9. Firmas del casique Juan Quipildor, con rúbrica y con cruz, AHJ, 1679.

encomienda eran Casabindo y Cochino, y que estaba dispuesto a salir personalmente a realizar el padrón de los mismos, padrones que se realizaron en 1688 y se encuentran a continuación. En Casabindo:

[al margen: Casique?] Don Fernando Tuquenas . segunda persona . y casique Gouvernador en Ynterin hasta que tenga el heredero . la edad . suficiente [Don Fernando Tuquenas] de edad . de cuarenta y siete años casado con Pascuala Guaricho . tienen por hijos . a Francisco Tuquenas de nueve años y a Ambrosio Tuquenas de siete años . a Juana Asli a Feliciano Asli : y a Barbara Asli -”.

Hay siete cantores, uno de ellos:

“Juan Quipildor [sic] hijo . de Don Andres Taguarsuche de edad de beinte y sinco años casado con Luiza Temes naturales de este pueblo tienen por . hijo a Pedro Quipildor [sic] de edad de sinco años -”.

Siguen el sacristán y el fiscal, y luego la lista de tributarios, de donde se tiene que los cantores continuaban sin pagar tasa, pero no había danzante alguno. Don Juan Quipildor, que firmaba con rúbrica y cruz, había fallecido antes de 1688.

El siguiente padrón de Casabindo en este legajo data de 1699 y es un traslado del que se encontraba en la ciudad de Jujuy. No se sabe, por ahora, en qué momento Fernando Tuquenas regresó a su condición de tasero. Interesa el casique y su grupo familiar:

“Don Baltazar Quipildor casique y gouernador principal de edad de beintidos años casado con doña Pascuala Tolaua tiene por hijos a don miguel quipildor de edad de un año y a doña Paula Quipildor de dos años.-”.

En 1699, a Baltazar todavía le faltaban tres años para alcanzar la mayoría de edad, pero esta excepción para asumir el cargo de casique y gobernador principal de Casabindo carece de una explicación documentada, dejando la suspicacia de una ajustada negociación para nombrarlo en dicho cargo⁸³.

Como parte del tema hay que notar que el dominico Bernardo J. M. Farrelly en uno de sus trabajos sobre arte colonial dedicó un párrafo a la iglesia de Casabindo; sin citar su fuente decía que en 1701 Balthasar Quipildor había donado una campana a la capilla que había en ese lugar que luego pasó al templo nuevo

83 En la visita de Luján de Vargas, 1694, estaba Juan Santi, 16 años, soltero, casique del pueblo de Ycaño, Santiago del Estero, encomienda de Josepha Suarez de Santillana (ANB EC 1694 N°27 f. 197v). El tema de estos nombramientos tal vez merezca atención.

donde también se puso otra campana, ésta última dedicada a la Santísima Trinidad (Farrely 1959)⁸⁴.

En España había campanas dedicadas a Santa Bárbara, cuyo repicar de cierta manera –se creía– alejaba las tormentas y granizos provocados por los diablos que circulaban por el aire, en el espacio entre el suelo y los nublados, mandando rayos y granizo para estropear las cosechas, etcétera. Y, por otro lado, en el seguimiento de la documentación disponible acerca de los sucesivos trasposos del casicazgo de Casabindo en un Quipildor es notable que la continuidad en dicho mando siempre enfrentó tensiones entre los descendientes de los casiques de Chichas y los Quipildor de la puna⁸⁵.

En este contexto, que entre 1699 y 1701 el casique Baltazar Quipildor donase una campana para la iglesia de Casabindo era un gesto muy oportuno ya que si de alguna manera ese nombre estaba relacionado, como consideré al comienzo de este ensayo, con la manipulación del rayo meteorológico, esa campana legitimaba su autoridad sobre dicho meteoro y la proyectaba, difundiéndola, desde un punto del espacio religioso hispanoindígena.

En otro orden, si bien no es extraño que el hijo varón llevase el apellido del padre, éste padrón de 1699 muestra la que podría ser la primera vez que se documenta el nombre de una mujer, Paula, asociada a un apellido –Quipildor– que hasta ese momento era masculino. La imposición vino de fuera, por así decirlo, como otro intento de organizar los grupos familiares alrededor del apellido paterno; los padrones siguientes, intermitentemente, mostrarán que esa imposición tuvo a la larga el éxito esperado por las autoridades virreinales.

Y antes de pasar al tema siguiente me pareció interesante llamar la atención acerca de la asimilación indígena de una costumbre hispana. En la sucesión de una encomienda, a fin de tratar de mantener en una vida las que serían dos, los futuros encomenderos bautizaban a su hijo mayor con su propio nombre.

En el ámbito indígena, donde tenía prioridad la habilidad para gobernar antes que ser el hijo mayor del casique, en su adaptación al modo sucesorio hispano se trató de mantener al interior de un grupo determinado por lo menos el apellido Quipildor a fin de facilitar su sucesión aunque el sucesor no fuese su hijo biológico, ni siquiera el mayor, y contando con la anuencia de las autoridades locales que pudiesen conocer esa costumbre.

Los casiques Quipildor en padrones del siglo XVIII

A lo largo del siglo XVIII, en las Indias se intensificaron y expandieron geográficamente cantidad de rebeliones, una de cuyas consecuencias fue la independencia de estos territorios de la administración de España. De ese contexto formaron parte los temas tratados en este capítulo.

Los estudios de la Historia de la época destacaron, por sobre otros asuntos, la negativa frente a nuevos impuestos o el aumento de los ya existentes, y los intereses comerciales de otros países europeos para obtener materias primas americanas a cambio de manufacturas. De ahí la importancia de las rutas que España pudiese controlar, como las que comunicaban las minas del altiplano andino con la gobernación de Tucumán que atravesaban el territorio comprendido en este ensayo, y su derivación hacia el puerto de Buenos Aires. Este espacio geográfico quedó incluso –real o imaginariamente– en la rebelión que se extendió desde el Cusco c. 1780.

Durante el gobierno de Carlos III (1759-1788), en España se llevaron a cabo reformas en lo diplomático, militar y económico conocidas como “reconstrucción imperial”.

Al espacio y al tiempo que abarca este ensayo, dichas reformas llegaron cuando la producción minera había decaído por agotamiento de las vetas y el sistema de encomienda había dejado de ser rentable; en otras palabras, llegaron a destiempo. El espacio administrativo se volvió a dividir: la primera audiencia de Buenos Aires había durado de 1663 a 1672 comprendiendo las gobernaciones del Río de la Plata, Paraguay y Tucumán, pero el virreinato del Río de la Plata recién fue fundado en 1776 y la segunda Audiencia de Buenos Aires en 1785 llegando hasta la Revolución de Mayo, en 1810.

Los estudios de Historia local y regional se concentraron en los hechos producidos en las principales poblaciones sin calibrar en esa elección que en medio del espacio geográfico y administrativo del virreinato

84 ¿Tal vez nombre del donante y la fecha estuviesen en el borde de esa campana?

85 Más adelante se sumarán los del valle Calchaquí que, en 1582 según Sotelo Narváez, ya estaban atentos.

del Río de la Plata se encontraba el marquesado del Valle de Toxo que fue regido y administrado como señorío hispano hasta más allá de la Asamblea de 1813.

Gastón G. Doucet dedicó muchos años al estudio de la encomienda de Cochinoca y Casabindo, creyendo de antemano encontrar más y mejores datos si investigaba a partir de la documentación correspondiente al cuarto marqués, Juan José Feliciano Fernández Campero Martiarena del Barranco y Pérez de Uriondo (c. 1777-1820); pero no fue así, tal como reconoció él mismo (Doucet 1993, 12-13). Sus pesquisas bocetaron una historia familiar entretrejada con la política del momento.

En este capítulo interesa repasar los padrones disponibles del siglo XVIII a fin de indagar, en lo posible, la dinámica del cambio producido al trasladar el apellido Quipildor también hacia las mujeres, como se viene de ver en el caso de la hija del casique y gobernador principal de Casabindo en el padrón de 1699. Asimismo, importa tratar de conocer si esa novedad tuvo alguna incidencia en el ambiente de rebelión colonial que fue tomando forma durante ese siglo y emergió c. 1780, y su posible influencia en el ámbito geográfico del marquesado del Valle de Toxo.

Para el año 1722, por ahora dispongo de una copia del padrón del pueblo de Cochinoca (AH-J - Carpeta N° 255). Si bien se encuentra archivado en una carpeta, esos folios formaron parte de un expediente mayor, tal como lo indica la numeración de los mismos en el ángulo superior derecho. De ese expediente se separó este padrón y se le agregó un primer folio encabezado “*Para la señora marquesa*” y un resumen de los datos contenidos en él: “*De taza - 083 = Corresponde a 14 muchachos de 18 años para auajo 127 = Ausentes 002 = Del rey 002 = Reservados sin ôficio 007 = oficios 010 =*”.

El gobernador era Bartholo Tolaua, de sesenta años; más adelante, entre los taseros, aunque por la edad tendría que estar entre los reservados, surgió:

“Don Diego Chuchulamas hijo legitimo de Don Pablo Chuchulamas, Curaca [sic] Principal que fue de este dicho Pueblo de edad de sinquenta y dos años cazado con Andrea Sulapa, tienen un hijo varon llamado Mathias Chuchulamas de siete años = y tres hijas = a Jasintta = a Magdalena = y Maria =”.

Es decir, en Cochinoca, en 1722 y al interior de la encomienda de la marquesa, ¿continuaba la costumbre andina de nombrar autoridad indígena al más hábil? Por ahora solamente puedo agregar que al padrón de 1735 se adjuntó una copia del padrón realizado en tiempo del gobernador Joseph de Garro, es decir 1675, y en el mismo figura como casique Don Lázaro Tolaua. Esa irrupción de Diego Chuchulamas para que anoten a su hijo Mathias como heredero legítimo de su abuelo y su padre evidencia la tensión en esas sucesiones, nada nuevo como se vio antes en el caso Quipildor-Avichocar.

En este padrón hay algunas indias de pueblos de la misma encomienda que están en Cochinoca con sus maridos. Entre los indios taseros:

“Asencio Quipildor de veynte años casado con Michaela Chaltaun tienen una hija Francisca = Joseph Quipildor de quarentta y seis años . casado con Pasquala Chaltaun, tiene tres hijas = Maria = Bernarda = y Phabiana =”.

No se vuelve a encontrar alguien apellidado Quipildor en el cargo de casique hasta muchos años después.

En Cochinoca, en 1735, Fernando Vilti era el curaca inter (sic) (AH-J - Carpeta N° 254, f. 19r). En 1760, en el “*Padrón de los Yndios de Casavindo y Cochinoca*”, solamente figura Matheo Chuchuyllamas como “*gobernador y casique principal*” de Cochinoca. Éste era el Mathias Chuchulamas, hijo de Pablo, cuyo padre reivindicó el casicazgo en el censo de 1722, como se vio antes. En 1760 ya estaba casado con Sebastiana Tolaba, hija de Bartolo Tolaba quien había sido casique de Cochinoca en 1722. Es decir, este matrimonio entre descendientes de dos grupos familiares que competían por el casicazgo de Cochinoca indica, por si hiciera falta, el acuerdo entre ambos grupos.

En cuanto al tema que interesa en particular a este ensayo, entre hombres y mujeres hay más de treinta personas apellidadas Quipildor de unas quinientas del total, pero ninguna está exenta de pagar tasa (AH-J - Carpeta N° 79).

El siguiente padrón de que dispongo data de 1769 (AH-J - Carpeta N° 231), y se realizó tras la muerte del segundo marqués, Alejo Martierena del Barranco. Siguiendo la costumbre de la época, se perdonaron las

tasas debidas por los indios de Casabindo, y también “*varias menudencias e cosas*” que debía el gobernador Pedro Quipildor⁸⁶. No se dice aquí quién era el casique de Cochinoca, y es notable que en el padrón de 1760 no se decía quién era el de Casabindo. Estas alternancias que, en mi opinión, podrían no deberse a una desprolijidad del empadronador, merecerían otra atención.

Tenemos, entonces, que en 1769 el casique de Casabindo se llamaba Pedro Quipildor. El anterior casique con ese apellido, registrado hasta ahora, había sido Balthazar Quipildor, donante de la campana de la capilla de Casabindo en 1701.

Se vuelve a encontrar un Quipildor en el casicazgo en 1778, “*Pueblo de Casavindo - El Gobernador Don Pedro Quipildor viudo de 85 años*” (Rojas 1913, 312), es decir, nació c. 1693. Venimos de ver que en 1769 (cuando contaba unos 76 años) ya era casique.

Además de Pedro, en 1778 y en el entorno de Casabindo había cantidad de hombres y mujeres que llevan el apellido Quipildor tras aquel primer registro de Paula Quipildor en 1699. El llevar el apellido no garantizaba, como se vio antes, la descendencia biológica.

Itero la reserva que merecen los cálculos de las edades en los padrones, pero arriesgo citar un párrafo anterior: en el censo de Casabindo realizado en 1688 había siete cantores y uno de ellos:

“*Juan Quipildor [sic] hijo . de Don Andres Taguarsuche de edad de beinte y sinco años casado con Luiza Temes naturales de este pueblo tienen por . hijo a Pedro Quipildor [sic] de edad de sinco años -*”.

Al continuar el apellido del padre en el niño se buscaba que éste quedase exento del tributo, ya que se esperaba que también fuese cantor. Pero también, en mi opinión, tomando en cuenta que el Derecho andino privilegiaba la habilidad para gobernar antes que la línea familiar, propongo (por lo que veremos enseguida) que ese niño bien pudo haber sido el casique de Casabindo según el padrón de 1769⁸⁷, quien continuaba en el cargo en 1778, fundó la *iglesia vieja* de Casabindo en algún momento entre esas fechas, agregándole la campana donada por Baltazar, y que en 1798 ya había fallecido, tras lo cual se había construido la *iglesia nueva*.

Veamos más de cerca los asuntos relacionados con Pedro Quipildor porque su vida transcurrió antes y después del tiempo de la rebelión de 1780, años en los que debió dar muestras de habilidad como casique gobernador⁸⁸.

No es digresión anotar aquí que en el padrón de Yavi de 1779 había un “*Matheo Inca Indio de 40 años cazado con Martina Colquema India de 38 años, sus hijos Andres de 5 años, Bernarda de 15 años, Paula de 7 años, Maria de 6 años - son 7 [sic]*” (Rojas 1913, 338). El nombre indígena de la mujer, Colquema, estaba directamente relacionado con la plata, metal. Agrego que, aún enfocado este ensayo en Quipildor, no puede obviarse la emergencia del sustrato prehispánico local en breves y escasos datos.

Regresando al casique Pedro Quipildor, los años de su vida también, coincidieron con una seguidilla de fenómenos ENSO fuertes y muy fuertes que causaron grandes estragos en la costa del océano y algunas áreas del interior de los Andes. Por ahora se carece de datos puntuales para el ámbito geográfico que interesa a este ensayo; pero si los casiques Quipildor nucleados en Casabindo estuvieron relacionados con un meteoro temible, tal vez la llegada de Pedro al casicazgo estuvo relacionada con un intento de morigerar los efectos destructores de los rayos en un ambiente por naturaleza árido pero al que se podría haber sumado la sequía de alguno de los ENSO de ese siglo.

El monumento fúnebre del casique Pedro Quipildor

En el inventario de bienes del encomendero Pablo Bernárdez de Obando (1677) no se registraron capillas

86 El nombre del cargo, cuando quien lo desempeñaba era un indio, era “casique gobernador” pero en la escritura a vuelapluma suele darse por sobrentendido uno u otro término.

87 Doscientos años antes, en la misma región, un jefe indígena bautizado Pedro era la segunda persona de un casique bautizado Juan.

88 Una de las consecuencias de la rebelión de 1780 fue el reajuste en la precisión de los padrones. Por ejemplo, dentro del padrón general de Cochinoca de 1786 hay un padroncillo de indios foráneos residentes allí con sus particulares casique y segunda persona (Gentile Lafaille 1986, 73-75).

ni iglesias; y en el del primer marqués (1718) solamente figuran las iglesias de Yavi, Toxo y La Angostura (Gentile Lafaille 2024a), no obstante que en una presentación al rey en 1732, el segundo marqués, Alejo Martierena del Barranco, afirmó que su antecesor había gastado importantes sumas de dinero en la construcción de iglesias, aunque sin listarlas (Luque Colombres 1956, 149).

Sesenta años después, alrededor de 1798, la iglesia de Casabindo, ya parroquia de la Asumpta⁸⁹, fue demolida, el predio dedicado a cementerio y algunos de los materiales de la demolición incorporados al nuevo edificio levantado en la cercanía. El *Informe* de esta obra trató sobre la cantidad de operarios, la organización de los turnos (*mita*), y cantidad y procedencia de materiales de construcción y vituallas, además de los aportes en dinero de capellanías y personales. En particular interesan los siguientes párrafos:

“El día diez y ocho de marzo del año de noventa y nueve pase a la referida Iglesia vieja para trasladar a la nueva el cuerpo del fundador de esta, el citado gobernador don Pedro Quipildor, y se hizo dicha traslación con toda la solemnidad fúnebre correspondiente y se celebraron dos misas rezadas y una cantada, vigiliada de cuerpo presente, y se soterró el cadáver [folio vuelta] puesto en un cajón en medio del crucero de la propia Iglesia nueva, por el mérito contraído por dicho don Pedro en haber a su costa emprendido la referida obra, llevado de su celo y religión, y que sirva de recuerdo a los fieles la piedad de este bienhechor... Y los indios como buenos imitadores de su finado gobernador fundador han concurrido gustosos con su trabajo personal así maestros como peones, para la continuación de este templo, a mayor honrra y gloria de Dios, para que sea igualmente alabado y glorificado y ensalzado y ruegue a Dios por el referido fundador, he mandado se ponga una lápida en su sepultura expresando el motivo de esta mostración y de la traslación de su cadáver y para que todo conste, lo firme en el día de la ultima fecha⁹⁰ con don Lazaro Alancay cacique gobernador de este pueblo y doctrina de Casabindo. Manuel Benito Arias - Lazaro Alancay” (AH-J - Archivo Ricardo Rojas, Caja I. Bis).

En la iglesia, que luego de varias reconstrucciones devino en el templo actual, hasta donde pude indagar no se halló la lápida que hubiese señalado la sepultura del casique. Lo mismo respecto de que se hubiesen realizado excavaciones controladas en su interior. Tampoco se aprecia ninguna lápida en las fotos de los años ‘40 del siglo XX publicadas por la Academia Nacional de Bellas Artes, ni en las que tomé en 1982.

Respecto del sitio de entierro, tengo entendido que la Iglesia no autoriza enterrar personas en el crucero de un templo; más bien se permite hacerlo en otros espacios de la nave principal a algún obispo o personaje importantísimo y muy antiguo. También hay iglesias y templos, algunos conventuales, que se construyeron para enterrarse en ellas sus fundadores al pie del altar mayor o en medio de la nave (Código de Derecho Canónico, Libro Cuarto, Parte III, Título I, Capítulo V, Cann.1240-1243. Campos y Gutiérrez Arbulú 2019, cap. VI).

En el caso del casique Pedro Quipildor, éste había organizado las mitas para construir la *iglesia vieja* de Casabindo donde fue enterrado en su momento. Luego, fue trasladado y enterrado en la *iglesia nueva*, también construída mediante mitas y ayuda de capellanías⁹¹. Por eso, el cura excusador y vicario pedaneo Manuel Benito Arias decía que había ido a la iglesia vieja para, desde allí, trasladar a la iglesia nueva el cuerpo del fundador de la iglesia vieja “... el citado gobernador don Pedro Quipildor ...”. Pero solamente se sabe que en la iglesia nueva terminada de construir c. 1797, el casique fue enterrado en el crucero de dicho templo bajo una lápida con una inscripción para “que sirva de recuerdo a los fieles la piedad de este bienhechor”, que era la función última de esos edificios.

89 Antes había estado bajo el patrocinio de Señora Santa Ana.

90 Diez de febrero de 1799.

91 Es probable que de llegar a conocerse el testamento de Pedro Quipildor, en el mismo figure la fundación de alguna capellanía. El primer marqués había comprometido los bienes personales del entonces casique Juan Quipildor en la rendición de las cuentas y el *Informe* de 1798 se refería a los animales de la capellanía faeneados durante la construcción de la iglesia nueva. La capellanía, en una región de pastores, habría sido una forma de asegurar la continuidad en espacio y tiempo de una celebración, de acuerdo con la costumbre prehispánica de tener chacras de maíz para fabricar *chicha* y hatos de llamas para la celebración de las *huacas*.

Sin salir del tema, notemos que este tipo de entierro no era novedoso en los Andes. Desde el siglo XVI en adelante, la *mita de guacas* permitió a la corona conocer y tomar parte de los resultados de las excavaciones en los monumentos prehispánicos del entorno de Trujillo del Perú, construidos sobre o alrededor de los restos de personajes cuyos ajuares fúnebres mostraban que habían sido importantes (Luque Talaván 2012).

Además, no es necesario ir tan lejos en el tiempo andino. Durante la expansión del Tahuantinsuyu, tras conquistar la provincia de los chichas, se levantó allí un mausoleo con la estatua de oro del hijo de Pachacutec muerto en esa guerra frente a la cual, en un brasero también de oro, se quemaban diariamente productos originarios de varios pisos ecológicos (FBM - Capítulo 23). Paucar Usno no era el hijo mayor del Inca, pero al poner una provincia bajo su advocación y por la forma de recibir ofrendas, es posible pensar en un gesto fundacional por parte del Inca (Gentile 1991-1992b, 97-98).

Queda claro, entonces, que en la construcción de la iglesia de Casabindo convergieron los rasgos que la definieron como *huaca* prehispánica y como monumento fúnebre europeo; y que el sujeto fue el casique Pedro Quipildor.

Cabe preguntarse si Arias actuó por su cuenta convirtiendo al templo de Casabindo en un monumento fúnebre; en un trabajo acerca de los gastos de construcción de la iglesia nueva y unas relaciones ilícitas, el autor no dijo si en la documentación consultada se cuestionó la forma del entierro del casique (Cruz 2011) que, por lo que se vio hasta aquí, sintonizó con el entorno sociopolítico y religioso del momento.

Además, en este caso también es posible notar la repetición de una situación producida hacía más de doscientos años y de cuya eficacia no su dudó. Veamos ese paralelismo. En 1563 el oidor Matienzo proponía en una carta al rey y respecto de la rebelión del casique Juan Calchaquí:

“... enbiaronse cartas desta audiencia a don Juan Calchaquí cacique y señor principal de aquella tierra perdonandole de lo que avía hecho si bolbiese a servir a españoles y si enbiase en rrehenes dos hijos y dos hermanos suyos y si enbiase la rrespuesta dentro de cinquenta dias, donde no, que enbiariamos cien españoles muy bien armados contra él y le quemarían bibo a él y a sus hijos y mugeres y hermanos y los demas principales que se hallasen culpados y dariamos por esclavos a los yndios que fuesen rrebeldes y perseberasen en la rrebellion, todo esto se hizo por los entretenir porque no fuesen a echar de la tierra y matar los demas españoles que en ella quedavan y si lo hazen por bien seria muy gran negocio porque se rrestaurará la tierra sin gastos ny perdida despañoles ny de yndios, y aunque no maten al don Juan Calchaquí pues le está asegurada la vida, le podran tener preso hasta que muera en vna xaula, y alli le obedezan los yndios como si estoviese en su libertad porque le tienen por guaca y no se haze en la tierra mas de lo quel manda y a los demas principales que en ello andan y estan culpados por cualquier ocasion por liviana que fuese les podrían castigar y enbiar a esta ciudad [La Plata] si vuestra magestad lo comete a esta audiencia proueer sea de manera que sin costa de vuestra magestad se buelva a rrecobrar la tierra con el menor daño que ser pueda -” (Levillier 1918 I: 95).

Dicho de otra manera: tanto un juez de la audiencia de La Plata (1563) como los colonizadores de la gobernación de Tucumán (1799) creían que la calidad de huaca le daba autoridad a una persona, tal el caso del casique Juan Calchaquí respecto de los indios de la región. Lo mismo creía en 1799 el funcionario eclesiástico que enterró en el crucero de la iglesia de Casabindo el cajón con los restos del casique Pedro Quipildor quien, como huaca, nuclearía a los indios de la región a su alrededor.

La diferencia estaba en que, desde 1702, en el espacio interior del templo de Casabindo había dos hileras de cuadros en las paredes laterales representando a una milicia presuntamente celestial que, con armamento actualizado y apuntando a la feligresía, resguardaba el cumplimiento de las alianzas (Gentile 2024a, imagen 1 y p.13). Una vez enterrado allí el casique Pedro Quipildor, ese personaje alado se dirigiría también a él.

Soy de la opinión que el gesto de Arias no fue una ocurrencia individual sino que formó parte de un entramado de creencias propio de las autoridades hispanas respecto de las autoridades indígenas, y que se instaló esa huaca para mantener el flujo pacífico del tránsito por la puna, con el recuerdo de la rebelión de 1780 como telón de fondo.

Pero, por otra parte, ese ir y venir transcurría por el interior de un señorío y no significaba que el comercio zonal fuese del todo libre. Veamos ese matiz. Lázaro Alancay “*cacique gobernador de este pueblo y doctrina de Casabindo*” en 1799 tenía apellido diaguita; su presencia en ese lugar no llama la atención si se

toma en cuenta que desde antes de 1582 los habitantes del valle Calchaquí iban a Casabindo y que en sus intercambios hablaban las lenguas propias de cada lugar (Gentile 1986; 2012a, 601-602).

Lo notable es que los lazos de reciprocidad se hubiesen conservado hasta fines del siglo XVIII al punto que un *originario* del valle Calchaquí, como Alancay, accediera al cargo de casique gobernador de un pueblo de la puna. El contexto sugiere la pervivencia de una forma de organización social y espacial prehispánica que, como algunos otros temas en este ensayo, podría abrir una línea de investigación. Mientras tanto, en 1800 estaba presente don Lázaro cuando se hizo el inventario de los productos en venta en una pulpería en Casabindo, comercio conveniente para Alancay (casique), Vilti (receptor de alcabalas), Liquin (regidor) y Cachi (procurador), pero que no contaba con la autorización del marqués, de ahí su decomiso y las protestas de los perjudicados (AH-J - Carpeta N° 228)⁹².

Equilibrios y desajustes

Fuera de mantener despejadas las rutas entre la audiencia de Charcas, las minas del altiplano y los valles que las abastecían de alimentos, mulas y manufacturas, y del recuerdo presente de la extensa rebelión de 1780, no sabría decir qué otro propósito podría haber habido –en esos años del siglo XVIII– que justificase el entierro del fundador de la iglesia de Casabindo en un sitio tan en contra a lo dispuesto por las autoridades religiosas.

Sin pretender esbozar una Historia local de las mentalidades, sin embargo es evidente que el hecho articuló bien con actitudes previas documentadas en la gobernación de Tucumán. Veamos algunos casos a modo de rápida comparación.

En los testamentos de indios que conozco, los sitios de entierro se indicaron en el interior de iglesias ya fundadas, no en el cementerio anexo a las mismas donde se enterraba la gente común. En esos testamentos no se dice que ninguno de esos indios e indias hubiese sido una persona importante; no obstante, tanto el hecho de testar, el sitio de entierro elegido y los bienes legados permiten decir que tampoco eran *runacuna* (indios del común).

Ciertas mandas en testamentos de indios, algunos de mestizos y otros tantos de españoles no fueron casos aislados de pretensiones personales sino que continuaron lo que en el siglo XVIII ya se podría llamar *costumbre* cuyo arranque se puede fechar poco antes de la fundación de Santiago del Estero, cuando Juan Núñez de Prado, en ocasión de dar una encomienda lo hizo en su calidad “*de capitan e justicia mayor en esta çiudad del barco e nuevo maestrazgo de Santiago probinçias de Tucuman*”, expresión que muestra que se intentó instalar al sur de Charcas un feudo propiedad de la Orden de Santiago (Gentile 2007a, 15), la cual a esa fecha conservaba en España solo el ceremonial. En la gobernación de Tucumán el *vecino feudatario* era el que tributaba al rey; todas las acciones ligadas a este hecho estuvieron en uso y perduraron hasta la República.

Por otra parte, si bien los títulos de nobleza caducaron por decisión de la Asamblea de 1813, en los pleitos seguidos por los arrendatarios de aguas y pastos de la puna con el terrateniente de turno a lo largo de ese siglo todavía alguno le decía *marqués* al heredero del abolido marquesado del Valle de Toxo (Doucet 1993). En otras palabras, los casos conocidos hasta ahora muestran los matices entre la legislación que se trataba de aplicar y el día-a-día.

Estimo que virreyes y gobernadores prefirieron soslayar esos asuntos en beneficio de los resultados del quehacer de dichos vecinos y sus indios amigos en un territorio alejado de la capital, de la audiencia, de los centros de poder, de los centros de producción de riquezas pero a medio camino entre los valles (Tucumán) y el puerto de Buenos Aires. Por eso también, en base a datos como los citados se pueden hacer comparaciones y graduar algunos aspectos del momento histórico que interesa aquí.

Así, se entienden las razones por las que un casique por cuyo territorio iba la ruta que comunicaba la gobernación de Tucumán con las minas del altiplano, audiencia y puerto bien podía pretender, y esperar que se le otorgara, el enterrarse en una iglesia mandada construir por él mismo.

Es posible poner en paralelo esa y otras actitudes, todas ellas de apariencia extemporánea en el espacio geográfico de este ensayo, cuando se toma en cuenta la proyección hacia los Andes de eventos de la Baja Edad Media europea durante el siglo siguiente al Descubrimiento, comenzando con que aquí también se fundaron

92 Según inventario, en la pulpería había un pilón de azúcar, una carga de aguardiente, otra de vino, media resma de papel, cincuenta mazos de tabaco y dos o tres arrobas de yerba (f. 3r). Doscientos cincuenta hojas de papel ¿de fabricación local? ¿importado? ¿para escribir? ¿para fumar?

ciudades y universidades, y se construyeron catedrales aunque no se alcanzaran a replicar los modelos importados.

De una parte tenemos que los señoríos feudales europeos no se regían por un derecho señorial único; aunque había notas comunes, cada señor marcaba las normas –sencillas y elementales– en el territorio de su jurisdicción.

Además, en la Baja Edad Media ya había surgido el Derecho local o municipal, y el Derecho real se estaba consolidando. Pero, en los Andes, aun sin explicitarlo, las autoridades hispanas debieron asumir no solamente la existencia del Derecho prehispánico sino también su vigencia y activar las adaptaciones necesarias al mismo en cada localidad a fin de sostener la continuidad de la colonización. Como con relación a otros asuntos, en éste tampoco se sucedieron los equilibrios y desajustes al mismo tiempo y en todas partes.

En el espacio puneño de este ensayo, recién bajo la administración del encomendero Pablo Bernárdez de Obando se organizó y consolidó una empresa de producción de bienes para el abasto de las minas del altiplano, y la gobernación de Tucumán pudo contar con dos rutas alternativas (puna y valle) que la comunicaran con las minas y la audiencia de Charcas.

Sin embargo, tan importante logro no le sirvió al encomendero cuando pretendió cambiar la línea sucesoria en el casicazgo de Casabindo, ni aun mediante el doble juego de valerse de los casiques Chichas pleiteando directamente en la audiencia de Charcas. Y, como si fuese poco, hay notas breves y dispersas en el relato de Torreblanca que dejan pensar que Bernárdez de Obando consideró la posibilidad de beneficiarse aliándose con el “inca” Bohorquez.

Resumiendo, en el día-a-día de la gobernación de Tucumán es posible reconocer la interacción del derecho prehispánico con el que España trataba de sentar en Indias, además de esas *normas sencillas y elementales* del derecho señorial instaladas en la encomienda de Cochinoca y Casabindo por Bernárdez de Obando, y que los sucesivos marqueses defendieron.

Los casiques Quipildor en el siglo XIX

En 1806, en el padrón general de la encomienda realizado en la población ya denominada Nuestra Señora de la Asunción de Casabindo, el gobernador de la misma era Tomás Quipildor (AH-J - Carpeta N° 227)⁹³.

A partir de ese año, la historia regional pasó por las distintas instancias de la guerra que desembocó en la independencia de esos territorios de la corona española la cual, a su vez, transitaba también la de su independencia de la de Francia.

La Asamblea de 1813 abolió, además de la esclavitud, los títulos de nobleza en el ámbito de las Provincias Unidas del Río de la Plata. El cuarto marqués del Valle de Toxo, Juan José Feliciano Fernández Campero Martierena del Barranco y Pérez de Uriondo (c. 1777-1820), militó en el bando patriota formando un pequeño ejército con gente de su marquesado. Su actividad frenó el avance del ejército español hacia el sur pero fue capturado por las tropas realistas, deportado a España y falleció en Kingston, en la isla de Jamaica, durante una escala del viaje. Su testamento abrió cuestiones que los sucesos políticos de las Provincias Unidas solamente complicaron; los indios encomendados pasaron a ser arrendatarios y el antiguo marquesado, que ya estaba en el vórtice de los cambios, perdió entidad como bien lo fue describiendo Doucet a lo largo de su trabajo ya citado.

La dispersión de la población cuenta con un dato en la segunda mitad de ese siglo; Samuel Lafone Quevedo recogió en su “Tesoro de catamarqueñismos ...”: “*Quipildor. Apellido, en Belén [pueblo de Catamarca]. Etim.: Ver qui y el pil en Pilciao [pueblo de Catamarca]. El tema puede ser cacán*” (Lafone Quevedo 1898, 271 y 274). Sin embargo, Quipildor no figura en las listas de apellidos vernáculos de su libro; y en cuanto a la etimología asignada por este autor, al igual que en muchos otros casos en que se refirió a las diversas lenguas americanas, sus interpretaciones solo cuentan con el respaldo de su opinión.

En 1907, Rodolfo R. Schuller, se esforzó en negar la presencia prehispánica peruana en territorio chileno; la guerra por el salitre duró de 1879 a 1884 y en la definición de las fronteras internacionales se tomaron en cuenta las presencias prehispánicas (Gentile 2016b). Este autor prefirió relacionar a los atacameños prehispánicos del entorno del Salar con los diaguitas prehispánicos de la gobernación de Tucumán,

93 El nombre del casique, Tomás, dice que tras la expulsión de los jesuitas, la catequesis en el marquesado del Valle de Toxo quedó a cargo de dominicos, o de franciscanos.

—de ahí los refutables “diaguitas chilenos”—; y, entre otros, echó mano del dato (republicano) de Lafone: “*Quipildor: apellido indio, en Belén*” (Schuller 1907, 89).

De la Historia a la Etnografía: la Encuesta de 1921

La coincidencia entre los nombres Quipildora, Quipiltur, el apellido Quipildor y el pequeño monumento llamado quipildor levantado en el sitio donde un rayo había fulminado un ser vivo, asuntos los dos últimos vigentes en el mismo espacio antiguo en 1986, dio comienzo a mi búsqueda de información de los cambios y continuidades acerca de esas coincidencias, incluídos sus equilibrios y desajustes.

En este acápite me adentraré en los datos etnográficos a partir de la Encuesta de 1921. Siendo el rayo un meteoro tan presente y destructor, al que se teme y trata de neutralizar, o por lo menos minimizar sus efectos, sin embargo la información procedente de la puna de Jujuy es austera; tampoco hubo entre los maestros y sus informantes quien se apellide Quipildor⁹⁴.

Siguiendo lo dicho por los propios relatores, los datos reunidos en la Encuesta podrían retrotraerse sin dificultad a fines del siglo XIX. En algunos casos, su cruce con otros permite retrotraerlos a mediados de dicho siglo⁹⁵.

Localidad: Cochinoca. [f. 1r] “*Cuando el rayo les mata la hacienda lo entierran y le llaman “Quipildor”. Durante tres años en la víspera de San Santiago, tienen que visitar a aquel lugar donde está el quipildor festejan y corpachan para que la Pachamama no se enoje*”.

Localidad: Puesto del marqués⁹⁶. [f. 4v] “*Para que sus haciendas no mueran de flacos en el mal tiempo; el día 1º de agosto en el campo ó al pie de algún cerro o loma hacen un agujero en el que hechan comidas, bebidas y coca para la Pacha [mama], y luego en el mismo arrojan los Quipildores, llamados así a los huesos y restos de osamentas de los animales que con tal objeto han sido reunidos*”.

La marca en el terreno con un pequeño montón de piedras de campo que permitía el regreso al punto exacto de encuentro del rayo con la tierra existía antes de 1921. Aunque no se pueda afirmar que ese montículo tuviese determinadas dimensiones, ni siquiera espacios interiores donde colocar estatuillas de alfarería de camélidos u ovejas, sin embargo en los recorridos de superficie realizados en los años ‘70 del siglo XX se podían hallar partes de esas estatuillas dispersas en el terreno, fuera de sitios arqueológicos.

Además, pequeñas vasijas de camélidos de alfarería, piedra o madera en distintos estilos se hallaron en contextos ceremoniales andinos en sitios preincaicos; no se las pueda asociar con un meteoro en particular pero se las relaciona con ritos por la fertilidad del ganado (Gentile 1985, 2005 [2003]).

La segunda cita se refiere a las ofrendas que se hacían a Pachamama, directamente en un cerro. A fines del siglo XX, en la misma región, las ofrendas a Pachamama se realizaban durante la *señalada*, cuando se contaba y marcaba el ganado nacido ese año, y dentro del corral donde se lo guardaba. En este caso, los quipildores ¿eran solamente los huesos de los animales carneados durante el año, o se trataba también del ganado fulminado por un rayo?

En las citas anteriores se reconocen los dos tipos de quipildor que hallé en el área Rachaite-Doncellas

94 Faltan folios en algunas carpetas, según se puede ver por la numeración impresa con sello en la esquina superior derecha cuando fueron catalogadas.

95 Acerca de esta encuesta: Fernández Latour de Botas 1981. La palabra “encuesta” no se encuentra en ninguno de los documentos fundantes de este trámite, sin embargo se la conoce y cita de esa manera; en la internet figura como Encuesta Nacional de Folklore. En cuanto al alcance temporal de algunos textos de la Encuesta —hasta mediados del siglo XIX—, mis trabajos sobre Difunta Correa, Gauchito Gil, San La Muerte o el culto a las Ánimas mostraron la extensión de esos recuerdos recopilados en la Encuesta.

96 Juana Clemencia Bernárdez de Obando, hija de Pablo Bernárdez de Obando, se casó con Juan José Fernández Campero y Herrera quien, ya viudo, compró el título de Marqués del Valle de Toxo en 1708. Por su residencia en Yavi se lo conoció, a él y a sus descendientes, como “marqués / marquesa de Yavi”.

a fines del siglo XX: uno podía ser el sitio marcado en el campo donde se había enterrado un animal *golpeado*, y otro los restos del animal mismo o los huesos de animales carneados durante el año. Asimismo pude registrar otro tipo, el pequeño monumento que se construía sobre una ofrenda preventiva, para decirlo de alguna manera.

Pero los “... *huesos y restos de osamentas de los animales que con tal objeto han sido reunidos*” y que se echaban en el mismo hueco donde se hacían las ofrendas a Pachamama en Puesto del Marqués serían cantidades relativamente menudas en comparación con las del huesero de Antiguyoc cuyo uso y función, además, no aparentaban ser de ofrenda no obstante que, por su parte, el nombre del lugar citado en la Encuesta –Puesto del Marqués– sugiere un núcleo de cría, matanza y deposteo de animales, almona, secadero de cueros y carne, todo en función del abasto de las explotaciones mineras del entorno. Aun sin hablar de coincidencia, las actividades realizadas en ese puesto retrotraen a la estancia de zirote de la cédula de encomienda de 1540.

Ese tipo de quipildor que alcancé a conocer en 1986 estaba entero, completo, recién había pasado la primera celebración. Era poco notable, no estaba junto a sendas o caminos recorridos con frecuencia y se reintegraría al paisaje tras los temporales como otros quipildores que pude observar. Estimo que por esa razón su registro etnográfico en el sitio es inexistente ya que sin noticia directa de parte de los lugareños, no llamaron la atención de los estudiosos de la cultura local. Excepto mi descripción y fotografías, los pocos datos publicados en los siglos XX y XXI se basaron en relatos de terceros.

También cabe la posibilidad de que no se haya prestado atención a algún quipildor todavía entero porque se lo confundió con apacheta/apachita, como pude notar cuando comenté este tema con personas que conocían la región a quienes tuve que explicar las diferencias de forma y función de ambos montículos de piedras en el campo. La apacheta llevaba ventaja porque contaba con un largo registro histórico que, sin embargo, no tomaba en cuenta el motivo por el que se habían acumulado esas piedras en las abras (Gentile, 2003a). En cambio, todos los quipildores que alcancé a conocer se encontraban en lugares abiertos donde los rayos podían caer, y de hecho cayeron.

Además de esas confusiones, en la Encuesta hay otras alrededor del motivo y el destino de las ofrendas a San Santiago y Pachamama que se reiteraron en la interpretación del registro etnográfico de los años siguientes.

Para una etnografía del quipildor en la puna de Jujuy

Entre 1957 y 1962, Ana María Mariscotti formó parte de un grupo de la Universidad de Buenos Aires con el que realizó tres viajes de estudio a la puna de Jujuy con base en Mina Aguilar, entre cuyos operarios y obreros recopiló datos de la cultura regional. Respecto de las ofrendas a Pachamama decía:

“Una ofrenda ocasional y de gran valor son los fetos de diversos animales domésticos que se venden especialmente y los restos de animales alcanzados por el rayo – quipildores –.

... Los lugares donde se hallan los quipildores son corpachados⁹⁷ durante tres años consecutivos en la víspera de San Santiago para apaciguar a la Pachamama y la relación con la figura del apóstol que ha reemplazado en el Altiplano Andino al antiguo señor de las tormentas, puede tener implicancias dignas de ser consideradas⁹⁸.

La autora no describió las circunstancias de la obtención de los fetos, que eran los animales muertos

97 En 1586 era “*Corpa, huesped o peregrino. Corpachani, hospedar al peregrino. Corpachasca, peregrino hospedado*”. Anónimo (A. de Barzana?) 1951 [1586], 26. Desde hace por lo menos cien años en el noroeste argentino *corpachar* significa realizar ofrendas, en particular a Pachamama; desconozco lo relacionado con este cambio.

98 Mariscotti 1962 ms., 59. Subrayado de la autora. Esas implicancias las reunió en los dos trabajos de 1973 y 1976. En ambos, el tema abarcó la época colonial en los Andes de las actuales repúblicas de Perú y Bolivia; en el primero reprodujo la detallada genealogía de los parientes de Tanta Carhua / Rayo según el texto del extirpador de idolatrías Rodrigo Hernández Príncipe (1622).

al nacer en pleno invierno si los pastores no alcanzaban a asistirlos. En cambio, de los quipildores decía que eran los animales fulminados por el rayo. Aunque la redacción no es clara, se puede notar que en los dos casos se trataba de ofrendas, pero que los quipildores estaban en el sitio donde los había alcanzado el rayo. No obstante, no describió ningún lugar ni cómo se lo marcaba en el terreno para regresar a realizar la celebración (*corpachada*) “*en la víspera de San Santiago para apaciguar a la Pachamama*”.

Pese a estas imprecisiones concluyó que en el altiplano hubo un “*antiguo señor de las tormentas*” que fue reemplazado por el apóstol Santiago. Tampoco explicó por qué se trataba de “*apaciguar a la Pachamama*” en vez de apaciguar a San Santiago que, como versión actualizada de aquel “*señor de las tormentas*” calificaría mejor para enviar los rayos que fulminaron a esos animales, y rogarle que no lo hiciera⁹⁹.

En cuanto a que los “*restos de animales alcanzados por el rayo – quipildores*” – eran vendidos para formar parte de ofrendas ocasionales, se trata de una afirmación que abre varias preguntas: pasados los tres años de celebraciones ¿los quipildores eran exhumados del sitio donde se encontraban, y se los vendía?¹⁰⁰. O, cuando los rayos habían fulminado varios animales ¿algunos eran reservados para la celebración a San Santiago y otros se vendían?

La discreción de los puneños es conocida y raya en la parquedad¹⁰¹. Un ejemplo en la misma Encuesta: en la localidad de Barrancas, junto a la laguna y salina de Guayatayoc y al sur de Casabindo, el maestro recopiló los dichos de varias personas y los resumió así:

“[f. 1] *Supersticiones relativas a fenómenos naturales ... Truenos y rayos. Cuando cae un rayo en un cerro donde están pastando las ovejas y llega a tocar a alguna de ellas o a varias, entonces [se acepta que] el cerro está enojado y con hambre; para lo cual hay que darle de comer; para esto se indica el día primero de Agosto. Llegado el día se va a dicho cerro con bastante chicha, alcohol, asado y varias comidas de las [que] se entierra una pequeña parte y las demás se comen y se toman; después se baila para que el cerro no los pille (es decir no se enoje) [f. 1v] y se sigue la fiesta bailando a la pachamama (Dios de la hacienda) hasta terminar las comidas y bebidas*” (Encuesta 1921, Jujuy 24, f. 1).

Este entramado de datos es interesante: desde una fecha imprecisa el 1ro. de agosto es día dedicado a Pachamama¹⁰², divinidad andina prehispánica, femenina; pero las ofrendas se realizan al cerro enojado, que también es una divinidad andina prehispánica pero masculina. Y nada acerca de quipildores ni de San Santiago. Lo dicho podría interpretarse como una confusión en el registro, o algo similar; pero quien lo recopiló fue don Abdón Castro Tolay, reconocido maestro de la región, formador de alumnos y opiniones.

99 Era creencia corriente en el NOA, hasta por lo menos fines del siglo XX, que Santiago arrojaba los rayos. Pero ya en la Encuesta, en Lagunillas, sitio en medio del altiplano, acerca de los fenómenos naturales un vecino decía: “*Estos [los rayos] se creen que son castigos de San Santiago; este santo en un momento de ira [f. 2v] arroja un cuchillo; según las culpas de la persona haciéndole daño ó bien dándole la muerte. Cuando ha sido solamente lastimada, esta sanará [habiéndose transformado en] médica, doctora, siempre que coma un mes sin sal; será además virtuosa*” (Encuesta Jujuy, leg. 32, f. 2-2v). Las mujeres solían llevar a pastar los animales mientras hilaban o juntaban leña; de ahí que la posibilidad de ser “*médica, doctora*” estuviese presente, tanto como que el hijo concebido o nacido en esas circunstancias fuese “*hijo del Rayo*”.

100 La altitud y el clima regional facilitan la deshidratación y conservan los restos orgánicos.

101 Ni Antonio Paleari, Andrés Fidalgo ni don Félix Coluccio incluyeron al quipildor en sus diccionarios de Folklore. Los dos primeros vivían en Jujuy, en tanto que Coluccio recolectó sus datos entre jóvenes migrantes andinos radicados en Buenos Aires (com. pers.). Ma. A. Colatarci me dijo que no tuvo noticia del quipildor durante sus estancias en terreno en el entorno de Santa Catalina. Claudia Forgione citó, en su trabajo sobre la piedra del rayo, el “rito del quipildor” recopilado por sus alumnos. El tema de las piedras del rayo, que se formaban a partir de esa descarga directamente en el terreno, tiene raigambre europea pero tanto su nombre como la explicación que lo acompañaba no estaban relacionados con quipildores. Además, aunque se podía ser curandero tras sobrevivir al impacto de un rayo, Ma. C. Bianchetti tampoco tuvo noticia del quipildor durante sus muchos años de trabajo con curanderos puneños de quienes decía haber aprendido y participado de las ofrendas que debían realizarse en cada ocasión.

102 Traté de averiguar, –sin resultado positivo como en el caso de *corpachar, corpachada*–, cuándo se había establecido esta celebración. El tema sigue abierto, y en mi opinión no es un tema menor porque marca un punto de los calendarios agropecuario y religioso católico, y éste último superpone la celebración a Pachamama a una celebración mariana.

Volviendo a Mariscotti, no agregó más a sus dichos sobre quipildores¹⁰³, pero dedicó dos artículos y un acápite de su tesis a su “señor de las tormentas / señor de los fenómenos meteorológicos”¹⁰⁴, derivándolo de los estudios de autores europeos y norteamericanos del siglo XIX, los mismos que habían retomado en sus interpretaciones los pioneros Samuel Lafone Quevedo, Adán Quiroga y Juan B. Ambrosetti quienes, a su vez, reconocían como metáforas gráficas del rayo, nube y lluvia a los dibujos en algunas alfarerías prehispánicas del NOA, además de los animales relacionados con ellos (sapo, avestruz, serpiente). Y aunque citó a Polo de Ondegardo, Mariscotti no percibió que en su *Tratado* Polo ya había bocetado al que ella llamó “señor de las tormentas / señor de los fenómenos meteorológicos”, solo que para dicho autor sería similar a Zeus o Júpiter.

*

A falta de otra descripción etnográfica, repito aquí la que realicé de un quipildor que todavía se encontraba completo, Figuras 3 y 4 de este ensayo; dicha descripción fue publicada en un medio no digitalizado:

“... relevamos varios [quipildores] antiguos y recientes, en los rodeos¹⁰⁵ *Rachaite*, *Doncellas* y *Tambillos*, uno de los cuales estaba entre los *cachahuis*¹⁰⁶ de un abra. Allí, en el fondo de una hondonada, había cinco quipildores desmoronados naturalmente luego que sus dueños cumplieran con las ceremonias correspondientes durante tres años. En uno de ellos se había realizado alguna ceremonia reciente porque por fuera había chorreaduras de una vela; se trataba de un montículo de piedras de campo, de planta oval, orientado Este-Oeste, cuyas medidas externas eran 1,57 m x 1,13 m y unos 0,70 m de alto. Por entre las rendijas que daban al Este se podía observar que en su interior había unos objetos. Abrimos el pequeño monumento por arriba porque así lo permitían las piedras trabadas cuando se lo cerró por última vez¹⁰⁷. Dentro estaba dividido en dos compartimentos similares, separados por un tabique de piedras; el del Oeste estaba relleno de piedras entre las cuales había dos botellas de alcohol boca abajo, todo tapado con matas de pasto ichu (*Stipa* sp.). El compartimento del Este no estaba tan lleno de piedras y entre ellas se hallaban intactas dos vasijas de alfarería tosca con manchas de cocción, colocadas sobre un piso de cantos rodados chatos, juntas; ambas tenían forma de llamas, eran huecas, con una abertura en el lomo en cuyo borde aún había pegados papelitos de colores (mistura), también esparcidos por el piso; las dos miraban hacia el Este. Una tenía dibujados con pintura roja postcocción, anillos alrededor del cuello y parte del cuerpo; en las dos, ojos y boca eran incisos, y las orejas estaban perforadas pasando por estos huecos largos mechones de lanas sin hilar, colores naranja y rojo, anudadas y trenzadas, que envolvían y juntaban suavemente ambos cogotes. Cuando las colocaron allí estaban llenas de chicha y hojas de coca. Delante de ellas, pero dentro del quipildor, había una olla de alfarería tosca, con manchas de cocción y base plana, dada vuelta; la base fue rota y algunos fragmentos habían quedado fuera del monumento. Nuestro baqueano no sabía quien era su dueño, pero nos hizo notar que allí cerca había un puesto de pastores; también, aunque dijo que el monumento se llamaba quipildor, no sabía por qué tenía ese nombre aunque recordó que en los alrededores (“para el lado de Casabindo”) vivía gente con ese apellido. Explicó que el quipildor se hacía para que calme la tempestad de truenos, diferente de la tormenta, caracterizada por la lluvia; agregó que, a veces, se mataba “una llama de verdad” para poner en el quipildor; es decir, no se esperaba que un animal fuese ful-

103 En su tesis doctoral enfocó el tema del “señor de los fenómenos meteorológicos” y su vinculación con Pachamama desde un punto de vista estructuralista (1978, 201). Los quipildores, que en su tesis de licenciatura, aparecían relacionados con el “señor de las tormentas” y Pachamama, quedaron fuera gracias a las correcciones realizadas, según su Prólogo, y sin dar razones acerca de esta supresión.

104 “Entre sus características [del señor de los fenómenos meteorológicos], no sujetas a variantes regionales, figuran, en primer lugar, su condición de dios de la fertilidad, y su polimorfismo, derivado del hecho de que personifica a los fenómenos meteorológicos rayo, trueno, lluvia, granizo y nieve” (1978, 201). En las crónicas que citó, el viento también era importante aunque ella no lo haya considerado así.

105 “Rodeo es una unidad de producción que comprende tierra de pastoreo y agua, mas alguna quebradita para cultivo de papas y quinua; son terrenos fiscales asignados a una familia, pero en la oficina de Catastro hemos visto documentos relacionados con las ventas de estas tierras”.

106 Los *cachahuis* son líneas formadas en el suelo con cantos rodados de unos 25 cm de diámetro, puestos en hilera a partir de un punto central o lateral; tienen fines ceremoniales y los hacían los arrieros que transitaban los caminos puneños (Gentile 2005 [2003]).

107 Una vez efectuado el registro, las piezas se restituyeron a su sitio y se cerró el quipildor.

minado por los truenos sino que se hacía así para evitar que sucediese; otro momento apropiado para este tipo de ofrenda era la fiesta de San Santiago (25 de julio)” (Gentile y Colatarci 2001 [2004]).

Como comenté en nota previa, en su trabajo acerca de los contenidos semánticos de la llamada *piedra del rayo* Forgione dedicó un capítulo a la ceremonia o rito del quipildor recopilada c. 1990 en “*los caseríos de Rachaité, Agua Caliente de Rachaité, Miraflores de la Candelaria y Sayate*”, es decir, parte del área que comprende este ensayo (Forgione 1998), siendo el último sitio nombrado el más cercano a Casabindo.

Si bien los datos correspondían a esos lugares, se describió al quipildor según relatos de quienes podrían haber vivido allí pero que al momento de la entrevista ya no se encontraban en dichos pueblos. Tampoco se consideró la posibilidad de que el rayo pudiese provocar la muerte de una persona, además de que la *toque* y convierta en curandero. Y no llamó la atención que habiendo gente con ese apellido en la cercanía de esos caseríos, hubiese al mismo tiempo una construcción ceremonial llamada de la misma manera, relacionada con un fenómeno reconocido por dicha autora como uránico/telúrico, centro de un rito tan complicado en su realización como en su explicación¹⁰⁸.

Años después se publicó “Quipildores: marcas del rayo en la puna jujeña” (Bugallo 2009) reedición de otro trabajo (2008); en ambos la autora trató de mejorar su falta de datos con intrincadas explicaciones basadas en lecturas acríicas de muy diversos autores que trabajaron en otros espacios y tiempos. Limitó su horizonte incaico a la crónica de Guaman Poma (1613) y los datos coloniales al censo de 1654. Tampoco tomó en cuenta, a pesar de haberlo leído aunque no citado, que ya se sabía que en el sector de la puna jujeña que dijo haber recorrido se carecía de datos acerca de quipildores porque así lo había notado Colatarci durante sus estadías en terreno, en Santa Catalina, en tanto que mis registros mostraban la concentración de Quipildor/quipildor en el entorno de Casabindo. No obstante, en su nota 31 al trabajo de 2009 decía “*Me encuentro actualmente trabajando el tema de la dispersión del vocablo [quipildor] así como de la relación entre nombre de la divinidad/nombre de la autoridad en vistas de una publicación futura*”. Hasta donde pude indagar, no publicó nada al respecto.

Trazos de la etnohistoria de los casiques Quipildor

Uno de los protagonistas de este ensayo es un meteoro fulminante, llámeselo trueno, rayo, cuchillo de San Santiago, etcétera, destinatario de rogativas y celebraciones diversas. El otro fue un jefe regional cuyo nombre, Quipildora/Quipiltur/Quipildor guió la búsqueda de documentación colonial a partir de la analogía entre el antropónimo, la pervivencia del mismo en una geografía acotada y un pequeño monumento rural que recordaba a los pastores del entorno de Casabindo que debían celebrar durante tres años consecutivos a San Santiago como santo despachador de los rayos.

A fin de acercar los extremos del círculo de datos abierto en torno al tema “*casiques Quipildor - puna de Jujuy - siglos XVI a XX*”, propongo que los cambios y continuidades de significados y aspectos que se pudieron observar a partir del nombre Quipildora (1540), Quipiltur (1557) y Quipildor (c. 1600), quedaron fijos a fines del siglo XX en el apellido Quipildor y en el pequeño monumento quipildor.

Todos los habitantes de la puna, sin distinciones, interactuaban con un medio ambiente hostil a la presencia humana en su aridez, frío e insolación, ofreciendo pocos espacios aprovechables para habitación, cultivo y pastoreo.

Sin el pesado control cusqueño, durante la Colonia los habitantes del entorno de la puna trataron de asegurarse el acceso a los recursos puneños a fin de complementar lo que sus sitios de origen no ofrecían, en particular la gente de los valles Calchaquí y Omaguaca, las tierras bajas hacia el Este de éste último, los valles cerrados del norte.

En el repaso de documentos tan escuetos como las listas de tributarios y los padrones se notan las

108 Según uno de los informantes de los estudiantes de Forgione, la piedra del rayo brotaba en el mismo lugar en el que el rayo fulminó un animal y el mismo fue enterrado. Cabe preguntarse si pasados los tres o cinco años de esa ceremonia habría que excavar en el mismo lugar para extraer la piedra del rayo que se habría estado formando en el entretanto; dicha piedra –atento a esas descripciones– ¿sería la llamada *piedra bezoar*? Interesante sincretismo.

tensiones entre esos grupos, sobre todo los de los valles cerrados del altiplano. Pero para conocer mejor estas situaciones se necesitaría más investigación en documentos de archivos.

En los Andes, durante la Colonia temprana, se trató de asimilar el rayo meteorológico con el arcabuz a fin de reemplazar las divinidades andinas prehispánicas que se valían del mismo por dicha arma de fuego portátil manipulada por personajes alados, por lo que se los denominó ángeles o arcángeles, aunque de estas huestes no formó parte el arcángel San Miguel, consabido jefe de los ejércitos celestiales¹⁰⁹ que, en general, era representado en esculturas. En cambio, los personajes alados fueron representados en cuadros ubicados en lo alto de las paredes de algunas iglesias, rodeando el interior de esos espacios litúrgicos hispanoindígenas.

En los últimos años del siglo XVIII, ya sin el soporte de la prédica jesuita, se traslapó el rayo meteorológico / arcabuz en San Santiago, aunque éste continuó blandiendo su espada, y también se lo siguió representando escultóricamente.

Más bien la temática “ángeles militares” –hoy “ángeles arcabuceros”– mantuvo su atractivo mediante la fastuosidad de los atuendos, acentuada cuando las copias de aquellos lienzos ingresaron al mercado de arte.

La amalgama de cambios y continuidades iniciadas en 1540 con la Conquista y Colonización del territorio andino al sur de Charcas se materializó a fines del siglo XVIII en las resistencias locales a las reformas borbónicas. Ya sin ningún “ángel militar” apuntando a la feligresía desde los cuadros, una de las formas de mantener el equilibrio social en el ámbito geográfico de este ensayo –léase rutas abiertas para circulación de insumos y plata– fue la aceptación por parte de la Iglesia de la construcción de un monumento fúnebre (en términos hispanos) para un casique Quipildor al que ¿suponían? también una huaca en términos andinos.

Por fuera, se seguían anudando las relaciones familiares y vecinales en torno al apellido Quipildor hasta llegar a fines del siglo XX actualizadas durante la celebración a San Santiago en torno al pequeño monumento quipildor.

En el transcurso de las indagaciones emergieron datos que, articulados con lo que se venía estudiando en los últimos cincuenta años acerca de la organización sociopolítica y religiosa andina, en particular incaica, permitieron reconocer, y lograr aproximaciones y propuestas, a asuntos que no habían sido tratados antes en el ámbito local, como que Quipildora y Doncolla fuesen mujeres durante el gobierno incaico en el territorio que bajo la administración hispana se trató de organizar en dos encomiendas que luego se unificaron en la de Cochinoca y Casabindo, manteniendo un gobierno dual mientras se registraban los casiques Quipiltur y Quipildor, los últimos mostrando su autoridad en la continuidad de los trámites que siempre los tuvieron en primera línea, como casiques, como donantes de un objeto mágico para alejar los rayos y el granizo, como quipucamay, hasta como huaca durante el marquesado de Toxo.

Otro tema que se pudo seguir en su dinámica fue la insistencia de las autoridades virreinales en transformar el nombre indígena del padre de familia en un apellido que se transmitiría a todos los componentes de una familia biológica; pero recién, en 1699 se halló en un padrón una mujer apellidada Quipildor, es decir, Quipildor dejó de ser nombre masculino por lo menos a partir de esa fecha.

En la segunda mitad del siglo XVIII se encontraron en padrones de la misma región muchas más mujeres apellidadas Quipildor; entre otras, una mulata libre en Yavi (Rojas 1913, 334).

Ya en el siglo XIX fueron abolidos los cacicazgos en los Andes (O’Phelan 2021), perdió entidad el marquesado del Valle de Toxo (Asamblea de 1813; Doucet 1993) y se dispersó parte de la población durante las guerras civiles; el apellido Quipildor llegó a sitios como Belén de Catamarca.

Mientras tanto, más allá de cualesquier cambio y explicación, los habitantes de la puna no podían dejar de notar que los rayos meteorológicos seguían fulminando gentes y animales, con más intensidad en determinadas épocas del año.

109 Uno de los personajes alados en los cuadros de la iglesia de Uquía tiene escrito al pie “Uriel”, pero se insiste en presentarlo, repintado mediante, como San Miguel, tal vez para no evidenciar las alternativas por las que Uriel algunas veces fue considerado entre los arcángeles canónicos, y otras no (Gentile Lafaille 2024a).

Si se acepta que el registro de un padrón de mediados del siglo XVII mostró que tanto el danzante como los mellizos huérfanos y un casique Quipildor fueron los intermediarios con dicho meteoro, al ir faltando, para expresarlo de alguna manera, estos personajes en el entramado sociopolítico, la población nucleada en torno a esa jefatura ¿quedaba desprotegida? Estimo que no porque solamente se trató de un registro burocrático, selectivo.

Un casique Quipildor trató de paliar las desastrosas consecuencias de las tormentas de rayos mediante la donación de una campana que alejaría los diablos que despachaban rayos y granizos. Esta simbiosis de creencias andinas y europeas parece que no fue suficiente para sostener el liderazgo indígena en la línea deseada por las autoridades hispanas.

Años después, otro casique Quipildor encaró la construcción de una iglesia a la que se incorporó aquella campana y en la que se exhibían los cuadros con unos personajes alados que portaban arcabuces como nueva versión del rayo. Si bien la manipulación del meteoro la seguía detentando el casique mediante un objeto mágico —la campana—, las alianzas hispanoindígenas las resguardaban los nuevos representantes del rayo.

Con todo, los rayos siguieron cayendo donde y cuando. Si bien en mi registro de 1986 anoté que la gente de Rachaite-Doncellas continuaba con sus tareas cotidianas durante esa temporada de tormenta seca, la posibilidad de que un zorro muerto resucitase halló alivio en los recorridos buscando zorros muertos para quemarlos, y en las ofrendas y ruegos en torno a un sencillo monumento mediante el que continuaron las costumbres andinas prehispánicas de relacionarse con las divinidades de su entorno, potenciados —ofrenda y ruego— con el agregado del nombre: quipildor.

Consideraciones finales

La Historia de la gobernación de Tucumán dispone para su conocimiento de lo que bien se pueden llamar retazos documentales¹¹⁰. Lentamente, desde varios puntos de vista, se vienen empalmando sus particularidades cada vez con más claridad. Tanto desde la Arqueología como desde los escritos coloniales y la Etnografía, las investigaciones se han incrementado en el último siglo pero sin prestar demasiada atención a que —desde las primeras fundaciones hispanas en lo que a partir de 1563 se llamó gobernación de Tucumán—, éste fue un territorio de excepciones jurídicas donde se impuso el día-a-día pero sin que las autoridades virreinales perdiesen de vista la proyección a futuro (Luque Colombes 1956; Gentile 2003b).

Acerca del tema de este ensayo, en el área geográfica que lo abarca no llegó a concretarse una campaña de extirpación de idolatrías suficientemente formal que hubiese recopilado relatos tempranos y pormenorizados acerca de las divinidades locales prehispánicas y prácticas sociales (Gentile Lafaille 2012a). Recién a principios del siglo XVII se encuentra alguno que otro dato aislado e impreciso en las cartas anuales de los jesuitas; luego, en las denuncias por brujerías del siglo XVIII se halla lo que corresponde a las supersticiones traídas por los europeos.

La Encuesta de Folklore de 1921 se realizó según un cuestionario que dependía de qué se entendía —en Estados Unidos y Europa— qué era Folklore según lo había definido William Thoms en 1846 (Thoms 1846, 982). Muy de vez en cuando se encuentra algún asunto, el caso de Quipildor/quipildor es uno de ellos, cuyo rastro puede seguirse en relatos orales, arqueología y documentación colonial hasta los registros etnográficos.

Los resultados de este ensayo constituyen un hito verificado y son otro aporte a una metodología que promueve el avance de los conocimientos de la Historia y el Derecho regionales a partir de los datos disponibles para el espacio y tiempo considerados, sin referenciarlos a las generalizaciones originadas en la aplicación de una lógica no-andina a datos andinos sin tomar en cuenta su contexto ni articulación. La pasada aplicación automática de esos modelos de investigación no solamente no contestaron las preguntas generadas por datos locales sino que cuando dieron respuestas las mismas estaban deformadas por basarse en modelos ajenos, e ignorar las particularidades regionales. Los espacios en blanco de la Historia regional no merecen llenarse con esa clase de interpretaciones.

De 1980 en adelante fui notando que en el siglo XVI y al sur de los salares de Coipasa y Uyuni —las salinas de Garci Mendoza coloniales— todo iba sucediendo de manera que el modo de vida colonial resultaba ser diverso en muchos aspectos a cómo se iba dando al norte de ese “mar de sal”.

110 La escasez de documentación regional se debe, en parte, a la falta de visitas, censos y otros trámites que, en el entorno de la capital del virreinato y los centros mineros produjeron cantidad importante de información.

Traté de identificar al interior de la gobernación de Tucumán a los grupos de *mitmacuna* a través de algunas encomiendas tempranas, de testamentos como los de Uzcollo, Ynes, Quisma o Filca, la solicitud de encomienda de los tocpos “*diaguitas que fueron de guerra*” y el reclamo del cargo por uno de los casiques Uti, entre otros (Gentile 1991-1992b; 1997; 2002a; 2002b; 2012b; 2024b).

La existencia de un señorío, el marquesado del Valle de Toxo, en medio del territorio que abarca este ensayo no fue tomada en cuenta por otros autores según su articulación con la gobernación de Tucumán, por ejemplo; los trabajos de que se dispone sobre el tema bocetaron solo conflictos personales que se trataron de resolver en el ámbito administrativo.

La tradición oral hizo su camino por fuera de los papeles en oficinas y archivos; la llevaron adelante quienes tenían que habérselas con la posibilidad de caer fulminados, sus animales y ellos mismos, en medio del campo, y de andar sin más resguardo que el recurso andino de las ofrendas adecuadas.

Así, en el pequeño monumento llamado quipildor convergieron, —a sabiendas de sus usuarios actuales, o no—, conceptos elaborados por los Incas y sus ancestros, por los habitantes y jefes regionales de la puna prehispánica y colonial, por los españoles que adaptaron durante la Colonia relatos y creencias precristianas, por los “turcos” comerciantes contando cuentos alrededor del fogón durante sus viajes, todos iguales frente a la realidad de ese terrible fenómeno meteorológico que se viene manifestando en el planeta desde lo más lejano que puedan recordar sus habitantes.

En el restringido ámbito geográfico de la puna jujeña dicho fenómeno quedó fijado en el siglo XX en un apellido —Quipildor—, y se materializó en una forma arquitectónica sencilla —quipildor—, sin ubicación fija ni perdurable, pero eficaz.

Apéndices documentales

AGI - Archivo General de Indias, Sevilla, España.

Informaciones: Gutierre Velázquez de Ovando. LIMA, 231, N. 11. Año 1636.

“*Copia del depósito de indios dado por Francisco Pizarro a Juan de Villanueva, 1540*”.

Versión sin referencias en Levillier 1928, III, 350 y stes.

Transcripción de M. E. Gentile L. según Normas de 1961¹¹¹.

[f. 125v] “El marquez don Franssisco Pissarro etcetera = abido respecto que bos Juan de Billanueba veçino de la billa de Plata soys perssona de honrra y abeis serbido a su magestad en esta tierra en la conquista y ansimismo en el lebantamiento de los naturales . desde que se rebelaron de la obedençia de su magestad hasta que fueron reduçidos a ello con vuestro caualllo y armas . a buestra costa y estays adeudado e nessesitado en nombre de su magestad y hasta tanto que el repartimiento general se hasse que nos [13]¹¹² [f. 126r] esta cometido a mi y al muy reberendo y al muy manifico señor el obispo fray Vissente de Balverde os deposito en la probinçia de Tarixa el casique Quipildora señor de Omaguaca, con todos, sus pueblos e yndios en esta manera . un pueblo que se disse Socabacocha¹¹³ . con el casique Caquitoya . y otro pueblo que se llama . Orondi con el prinçipal [que] es Piloca e otro pueblo que se llama Caquichura con el señor Doncolla y otro pueblo que se llama Cochuy con el prinçipal Tolabia y otro [pueblo] que se llama Etocolaca estancia de zirote¹¹⁴ y otro [pueblo] que se llama Achiona con el prinçipal Parchaua y otro [pueblo] que se llama Serchica y otro [pueblo] que se llama Yosuya¹¹⁵ y otro pueblo que se llama Quita con el prinsipal Parabon

111 A partir de los ‘80 solicité varias veces al AGI, sin éxito, la ubicación y copia de este documento. En noviembre 2020, el referencista Sr. Álvaro Moreno Egido, a mi nueva solicitud lo halló ya digitalizado y me comunicó los datos.

112 Al pie del folio, junto a la terminación del texto, se encuentran estos pequeños números escritos con lápiz que podrían corresponder a una numeración que remitiese a otro documento, por ejemplo.

113 ¿Luego apocopado Sococha?

114 *Estancia de zirote*: en el DRAE, cerote es excremento sólido, y lo mismo Alonso (1958). También puede ser un subproducto grasoso. ¿Esa estancia puneña sería un sitio para almacenar excrementos para usarlos luego como fertilizante? ¿se almacenaría allí grasa animal como subproducto de la preparación de la carne seca?

115 ¿Yosuya?

y otro [pueblo] que se llama Cochino con el principal Tauarco y otro [pueblo] que se llama Ychira con el principal Jarachua¹¹⁶ [f. 126v] con quinientos yndios y si mas ubiera sujetos al dicho casique [Quipildora] ansi mismo [al margen: un signo] os los deposito para que dellos os sirvais conforme a los mandamientos y hordenancas¹¹⁷ reales y [por] que es uno de los antiguos [conquistadores y colonizadores] destos dichos reynos . y que bien a serbido a su magestad en ellos asi en poblaciones de pueblos de españoles . como en alteraciones pasadas sin aber deserbido me pidio y suplico le hisieses . mersed . de se los confirmar . y hacer nueva encomienda dellos y por mi bisto lo dicha cedula de encomienda y possession que tiene del dicho repartimiento di el presente por el que qual confirmo al dicho Juan de Billanueua el repartimiento de Yndios contenidos en la cedula de encomienda suso yncorporada y para mayor abundamiento [14] [f. 127r] En nonbre de su magestad y por virtud . de real proviçion y poder que para ello tengo que su tenor es el que sigue = “.

AGI - Archivo General de Indias, Sevilla, España.

JUSTICIA, 655, N2

La Plata año 1564. “*El capitan Martin Monje vecino de la ciudadde la Plata con El Fiscal de Su Majestad sobre cierto repartimiento de yndios que le encomendó Don Francisco Pizarro*”.

“*Copia de la encomienda de indios dada por Francisco Pizarro a Martín Monje, 1540*”.

Versión en Salas 1945, 29. Transcripción de M.E. Gentile L. según Normas de 1961, a partir de las imágenes proporcionadas por el AGI.

[f. 17v]¹¹⁸

“[al margen: un signo. Encomienda] El marques don Francisco Piçarro adelantado gouernador y capitan general En la ciudad de los reyes de la nueva castilla . por su magestad y de su consejo . por quanto [f. 18r] vos martin monje . aveys seruido . a su magestad en estos reynos . y sois uno . de los primeros . descubridores . de la prouinçia de los charcas y de lo demas de allí adelante y ansimismo soys . conquistador . de las prouinçias . de quito . y en ello . aueys seruido a su magestad . con vuestra . persona . armas y caualllo a . vuestra . costa e minsion y en ello se os a recreçido muchas costas y gastos de que estays adeudado y porque es bien . que a los que tan bien an seruido sean gratificados en renumentaçion [sic por remuneración] . de ellos por la presente en nombre de su magestad . y hasta tanto . que se aga el repartimieto . general y la reformaçion de la vylla de [La] Plata . que es en la prouinçia de los charcas . donde os vays a vezindar y yo otra cosa prouea . os deposito . en la dicha prouinçia . de los charcas en la prouinçia . de omaguaca . el valle que le llaman los espanoles [sic] del many¹¹⁹ con los yndios e prencipales que tubyere mas otro pueblo . que se llama tontola¹²⁰ . con el señor prencipal . que se llama vylca . e mas otro pueblo . que se llama . chilche con sus yndios e prencipales que en el obyere e otro pueblo . que se llama tocola con el señor prencipal . que se llama . vylca . con los yndios e prencipales que tubyere [mas] otro pueblo . que se llama chalca . con todos sus yndios e prencipales y mas a las espaldas de cotabanba . çiertos yndios que se llaman mochos con el señor prencipal [f. 18v] que tienen . o tubyeren [mas] otro pueblo que se llama . ychimore . quilata . con el señor prencipal que es o fuere . con todos sus yndios e prencipales . e mas otro pueblo que se llama . caçivindo . con el señor prencipal que se llama . agora . gaite . con todos sus yndios e prencipales que tubyere . mas otro pueblo que se llama . cinçe . con todos sus yndios e prencipales [mas] otro pueblo . que se llama ymara . con

116 Una rápida traducción desde el quechua daría: Zarachua = sara chua = plato o cuenco con maíz; y de ahí, tomando en cuenta la región abarcada por la cédula la referencia podría ser a una hondonada, natural o artificial, resguardada del viento y con humedad suficiente como para cultivar maíz en la puna, es decir, las llamadas *chacras excavadas* (Gentile Lafaille 2019b).

117 En este caso falta la cedille, es decir que podría también faltar la cedille en Doncollo.

118 Estos folios no están numerados, pero al igual que en los folios correspondientes a la encomienda de Villanueva, en éstos también hay al pie, junto a la terminación del texto, unos números correlativos; los cito aquí como los de los folios.

119 La y griega tiene un punto sobre el trazo descendente; podría estar resaltando la pronunciación.

120 Hay, en el reino de Aragón, un sitio con ese nombre. Lo mismo que en el caso de “jirote”, en los primeros años de la Conquista y Colonización, las pronunciaciones de las lenguas indígenas pueden haber sido interpretadas por los escribanos según lo ya conocido y de ahí algunas similitudes.

todos sus yndios e prencipales mas otro pueblo que se llama . chilma . de mytimaes choromatas e chuyes que esta hazia omaguaca . en los quales dichos pueblos . vos deposito . ochoçientos yndios . con los señores prencipales . que de ellos son o fueren e si en los dichos pueblos e yndios e prencipales . de suso contenidos no hubyere . para cunplir . el dicho numero de los dichos . ochocientos . yndios . los yndios que restaren . hasta ser cunplido el dicho numero vos los deposito en quales quier yndios e pueblos e prencipales . que pareçiere en no estar . depositados . por mi[s] çedulas . a otras personas . /o en los primeros que vacazen . en las dichas provinçias de los dichos charcas . para que de ellos /osirvays [sic] conforme a los mandamientos y ordenanças de su magestad con tanto que degeys a los caçiques prencipales . sus mugeres [f. 19r] hijos y los demas yndios a sus serviçio y los dotrineys y enseneys las cosas de nuestra santa fe catolica . y les hagais buen tratamiento en to[do] como su magestad manda. E que ayen ocho religiosos en la dicha villa . tengays los hijos de los caçiques . para que sean endustriados . en las cosas . de nuestra religion cristiana y si ansi no lo hizieredes cargue sobre vuestra . conziencia . y no sobre la de su magestad ni mia . que en su real nombre /o os los deposito e mando a qualesquier vecinos de la dicha vylla . y de los dichos reynos ante quienes esta mi çedula fuere mostrada que vos pongan en la posesion dellos sacandolos de poder de qualesquier personas /o [¿caciques?] que los tubyeren y vos lo den y entreguen . de manera que estan en susodichos y vos siruays dellos conforme a esta dicha çedula so pena de cada quinientos pesos de buen oro para la camara de su magestad . dada en la çibdad de los reyes a diez y siete dias del mes de septiembre de myl e quinientos e quarenta años . el qual dicho deposito vos hago sin perjuizio de terçeros fecho . ut supra . el marques francisco piçarro por mandado de su señoria . cristobal garçia de segura -----”.

Referencias citadas

Documentos en archivos

AH-J ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PROVINCIA DE JUJUY - JUJUY. Archivo del Marqués del Valle de Toxo¹²¹.

- Carpeta N° 256.

1654. “*Real Provisión de la Audiencia de La Plata ganada a efecto de domesticar los pueblos de indios de Casavindo y Cochinoa y paga de tributos*”.

- Carpeta N° 257.

1658. “*Año de 1658 - N° 6 - Tema Pertenesen estos tres cuerpos de autos a la encomienda de indios de los pueblos de Sococha, Casavindo y Cochinoa con f. 109 hutiles. Paq. 4 N°29*”.

Nota MG: en el momento de mi relevamiento eran 23 fs con las respuestas de algunos encomenderos a la solicitud de ayuda para la defensa del puerto de Buenos Aires.

- Carpeta N° 56.

1661. “*Ynformacion en favor de Don Pedro Auichocar sobre el gobierno de Casauindo*”.

- Carpeta N° 158.

1676. “*Contiene este expediente al comun de Indios de Casavindo y Cochinoa de sus padrones y visitas con f. 46 hutiles*”.

- Carpeta N° 255.

1722. “*Padrón en testimonio del Pueblo de Cochinoa, encomienda de la Sra Marqueza del valle de Toxo, Doña Josepha Gutierrez de la Portilla, hechos por el general Don Pedro Calzado Lugarteniente de Justicia Mayor y capitán*”.

- Carpeta N° 254.

1735. “*Año de 1735. Memoria y razón indibidual de los yndios exsistentes en los pueblos de Casabindo y Cochinoa*” [Al final se encuentra una copia del padrón de Garro, de 1675].

- Carpeta N° 79.

121 La lista de las carpetas de este Archivo sigue un orden cronológico.

1760 “Padrón de los Indios de Casabindo y Cochinoca. Año 1760, hecho por don Joaquín Romualdo Vasques”.

- Carpeta N° 231.

1763 “Padrón que les hizo a los Indios de Casabindo y Cochinoca de los tributos, el sr. Marquez Don Alejo Martiarena del Barranco, Marquez del Valle de Toxo. Año 1763. Certificaciones del año 1766 (Incluye padrón de indios perdonados del pago)”.

- Carpeta N° 228.

1800 “Información contra producente recibida del Gobierno de Salta y Pueblos de Casavindo a pedimento de don Cayetano Lopez de orden del Exmo. Señor Virrey sobre daños y perjuicios que respecto habersele inferido por el señor Marquez del valle de Toxo”.

- Carpeta N° 227.

1806 “Padrón general de la encomienda del Sr Marquez del Valle de Toxo practicada por Don Francisco de Poveda como apoderado fiscal de revisita de indios en Casabindo”.

AH-J ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PROVINCIA DE JUJUY - JUJUY. Colección Archivo Ricardo Rojas, Caja I. Bis, Papeles eclesiásticos, documentos de 1775 a 1826.

“Informe del cura excusador y vicario pedaneo Manuel Benito Arias de la doctrina de Cochinoca, acerca de la fábrica de la nueva iglesia de Casabindo, Pueblo de Casabindo, 17 de diciembre de 1798”. 8 fs. Transcripción de Enrique Normando Cruz.

AT-J ARCHIVO DE TRIBUNALES DE LA PROVINCIA DE JUJUY.

Carpeta 8, Notación antigua del expediente: 2032, f. 4, 1638. Notación posterior: N° 5708, 4.

“Información solicitada por Diego Iníguez de Chavarri”.

Carpeta 16, 2 folios, año 1669 [16-1-1669].

“Información solicitada por Fco. de Valdivieso, teniente de gobernador & de la jurisdicción del Valle Rico, Casabindo y Cochinoca, para que se embarguen los bienes de cualquier persona que sea de nación francesa”.

BAH-S BIBLIOTECA Y ARCHIVO HISTORICOS DE SALTA.

Sección Gobierno. Carpeta años 1791-1792.

Año 1791 - Carpeta N° 19 - Expediente N° 4.

“Circular de Don Ramón García Pizarro a los Ministros de Real Hacienda transcribiendo una comunicación del Virrey en la que da a conocer las reales ordenes que prohíben la circulación de objetos y monedas con la inscripción que dice “Libertad Americana ...”.

INAPL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA Y PENSAMIENTO LATINOAMERICANO. BUENOS AIRES.

Encuesta de Folklore, 1921. Carpetas correspondientes a la provincia de Jujuy Nros. 1, 5, 22, 24, 28, 35, 36, 43, 67, 81. <https://enf1921.cultura.gob.ar/> INAPL

ME MUSEO ETNOGRÁFICO, FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES.

DEBENEDETTI, Salvador, ms. s/f [c. 1910] “Notas y dibujos tomados en el Museo Etnográfico de Berlín, carpeta III”.

ANB ARCHIVO NACIONAL DE BOLIVIA, SUCRE

EC 1631, N° 5, “Francisca León de Zamora sobre sucesión a una encomienda del valle Calchaquí”.

EC 1694, N° 27, “Visita de Santiago del Estero practicada por Don Antonio Martinez Lujan de Vargas el oidor mas antiguo de la Real Audiencia de La Plata”.

“287. 1588.XII.7, Magdalena. Carta del virrey a la audiencia de Charcas: celebra el resultado de la residencia

del capitán Luis de Fuentes, corregidor de Tarija. Se ha nombrado a Alonso de Estrada corregidor de Atacama en sustitución de Juan Velázquez Altamirano. 3 p. (C346)", cita en HANKE, L. y otros, *Guía de las fuentes en hispanoamérica para el estudio de la administración virreinal española en México y en el Perú, 1535-1700*, Washington (1980), n° 287.

"353. 1591.VII.19. Atacama la Grande de los Bienaventurados San Pedro y San Pablo. Información hecha por el cap. Juan de Segura, corregidor de este lugar y su partido, para noticia del Virrey: Don Pedro Licitaya es el cacique principal de indios de todo este distrito. Hay comercio de pescado seco desde el puerto de la Magdalena a Potosí. Los indios daban víveres de balde al corregidor anterior Juan Velásquez Altamirano. Los indios son pacíficos. 13 p. (C417)", cita en HANKE, L. y otros, *Guía ...*, ob. cit., n° 353.

BNE - BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA

"Descubrimiento de Potosí y minas". Manuscrito MSS/3040, fs. 144r-146v. Antigua signatura: J. 58. Lozano Machuca, J.1581. Carta del factor de Potosí... al virrey del Perú.

RAH REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, Madrid, España

09-03654 N° 15 (fs. 55r - 70v) 1592

"Mision de las prouincias de Tucuman y Paraguay

f. 65r-70v, "Carta aserca de esto escriuio el padre Alonso Barsana al padre Juan Sebastian pruinicial a ocho de setiembre de 94 desde la ciudad de la Asuncion de Paraguay".

AGI ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, SEVILLA, ESPAÑA.

- LIMA, 565, L.1, F. 192V(13)

11 de julio de 1534 - "Real disposición del Consejo de Indias a los oficiales de la Casa de la Contratación de las Indias para que dejen pasar a la provincia del Perú, en los navíos de Hernando Pizarro, a Álvaro Pizarro, vecino de Siruela".

- BUENOS_AIRES, 1, L. 1, F. 18R

19 de julio de 1534 - "Real Cédula al adelantado Pedro de Mendoza recomendando a Alvaro Pizarro".

- JUSTICIA, 655, N2

1- 1564. "El Capitan Martin Monge, alcalde ordinario de la ciudad de La Plata = con el Fiscal = sobre que se le volviesen los pueblo de Tontola, Chilche, Tacola, y Chalca que tuvo en Encomienda hasta tanto que por los Oficiales Reales de Potosi fue desposeido". [roto] piezas.

2 - La Plata año 1564. "El capitan Martin Monje vecino de la ciudadde la Plata con El Fiscal de Su Majestad sobre cierto repartimiento de yndios que le encomendó Don Francisco Pizarro".

- Informaciones: Gutierre Velázquez de Ovando. LIMA,231,N.11. Año 1636.

"Copia del depósito de indios dado por Francisco Pizarro a Juan de Villanueva, 1540". Transcripción de M.E. Gentile L.

- Informaciones: Gutierre Velázquez de Ovando. LIMA,231,N.11. Año 1636.

"Copia de la encomienda de indios dada por Francisco Pizarro a Martín Monje, 1540". Transcripción de M.E. Gentile L.

- "Indios valle Casavindo: bautismo de su casique y familia" PATRONATO,188,R.1 y R.2. Año 1557. Versión de J.L. Martínez Cereceda en Varios, *Revista Estudios Atacameños* 10, p.11-15, San Pedro de Atacama 1992.

- Informaciones: Francisco Altamirano. CHARCAS,80,N.8. Año 1608.

"Informaciones de oficio y parte: Francisco Altamirano, regidor perpetuo de La Plata, vecino de La Plata, Juan Vázquez Altamirano (padre) y Fernando Altamirano, cura de Chayanta. Traslado de 1608 con información de 1596 que contiene otras de 1560 y 1553 y probanza de 1608. Con parecer de la Audiencia de 1608". Versión a partir de la copia en la Colección García Viñas en Varios, *Revista Estudios Atacameños* 10, p.35-73, San Pedro de Atacama 1992.

FBM - FUNDACIÓN BARTOLOMÉ MARCH SERVERA, PALMA DE MALLORCA, ESPAÑA

77-3. Betanzos, Juan de Betanços ([1551? 1557?]). *Suma y narracion. De los Yngas que los yndios nombraron*.

Bibliografía

- Albeck, M. E. y Zaburlin, M. A. 2008. Aportes a la cronología de los asentamientos agropastoriles de la puna de Jujuy. *Revista Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 33: 155-180. <https://saantropologia.com.ar/relaciones-33/>
- Albeck, M. E. 2019. Investigaciones arqueológicas e históricas en Casabindo. *Revista del Museo de La Plata*, 4 (1): 144-182. <https://publicaciones.fcnym.unlp.edu.ar/rmlp/issue/view/864>
- Alfaro de Lanzone, L. C., y Suetta, J. M. 1976. Excavaciones en la cuenca del río Doncellas. *Antiquitas*, XXII-XXIII: 1-32. <https://racimo.usal.edu.ar/id/eprint/547>
- Alfaro, L. C. 1984-1985. Cuatro fechados radiocarbónicos para el yacimiento de la cuenca del río Doncellas, Provincia de Jujuy. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XVI: 211-224. <https://saantropologia.com.ar/relaciones-16/>
- Alfaro de Lanzone, L. C., 1988. *Excavación en la cuenca del río Doncellas. Reconstrucción de una cultura olvidada en la puna jujeña*. Jujuy: Gobierno de la Provincia de Jujuy.
- Alonso, M., 1958. *Enciclopedia del Idioma*. Madrid: Aguilar.
- Álvarez, B., 1998. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú : memorial a Felipe II (1588)*. Madrid: Polifemo.
- Anónimo (¿A.de Barzana?), 1951. *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú llamada quichua y en la lengua española [1586]*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://dl.wdl.org/13769/service/13769.pdf>
- Anónimo, “Celebración. Los 107 años de la escuela de Casabindo. Se llama “Casique Gobernador Pedro Quipildor”, en Diario El Tribuno (Jujuy), (8 de junio de 2018). Recuperado de internet el 30-1-2023.
- Bibar, G. de, 1966. *Crónica y relación copiosa y verdadera hecha de lo que yo vi por mis ojos y por mis pies anduue y con la voluntad seguí, en la Conquista de los Reynos de Chile en los XIX años que van desde MDXXXIX hasta MDLVIII* [1558]. Santiago de Chile: Histórico y Bibliográfico “J.T.Medina”. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8175.html>
- Bugallo, L., 2009. Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña. *Cuadernos*, 36: 177-202. <http://revista.fhycs.unju.edu.ar/revistacuadernos/index.php/cuadernos/article/view/476/pdf>
- Campos y Fernández de Sevilla, J. y Gutiérrez Arbulú, L., 2019. *Documentación sobre la muerte en el Archivo Arzobispal de Lima*. San Lorenzo de El Escorial (Madrid): Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/documentacion-sobre-la-muerte-en-el-archivo-arzobispal-de-lima-1217993/>
- Caro Baroja, J., 1990. *Ensayo sobre literatura de cordel* [1968, 1988]. Madrid: Ediciones Istmo.
- Casanova, E., 1971. *El Museo Arqueológico de Tilcara (Antecedentes, funciones, guía)*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/6699>
- Castelli G., A. 1998. Una aproximación al estudio de los Incas desde un documento editado en 1547. *Histórica*, 22 (1): 81-91.
- Cieza de León, P., 1967. *El señorío de los incas* [1553]. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Código de Derecho Canónico, Libro Cuarto, Parte III, Título I, Capítulo V, Cann.1240-1243. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/esp/documents/cic_libro4_cann1240-1243_sp.html
- Colatarci, M. A., 2008. *Tiempo y espacio en las celebraciones y rituales del noroeste argentino*. Buenos Aires: Asociación Amigos de la Educación Artística.
- Colatarci, M. A. 2008. Santiago en el noroeste argentino. *Revista de Cultura Andina*, 5: 8-30¹²².

122 En esta edición, lo mismo que en el presente ensayo, la cita bibliográfica del artículo “Las marcas del cielo en la tierra ...” en coautoría con M.E. Gentile es correcta. En cambio, en una compilación de sus propios trabajos publicada por Colatarci en 2015, que incluyó “Santiago en el noroeste argentino”, dicha coautoría se invirtió a lo largo de todo el libro dando lugar a confusión ya que sus registros etnográficos corresponden al entorno de la población puneña de Santa Catalina, área en la que no se encontraron quipildores, a diferencia del entorno de Casabindo.

- Cobo, B., 1964. *Historia del Nuevo Mundo* [1653]. Madrid: Ediciones Atlas.
<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/2423/19/historia-del-nuevo-mundo-por-el-padre-berna-be-cobo-de-la-compania-de-jesus/>
- Coni, F. A., 1951. *Diccionario Geográfico Argentno* [1877-1889]. Buenos Aires: Imprenta Coni.
- Cruz, E. N. 2011. El clero de la puna de Jujuy a fines del Período Colonial. *Ciencias Sociales y Religión*, 13: 131-153. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-2650.15442>
- Doucet, G. G. 1993. De Juan José Feliciano Fernández Campero a Fernando Campero: aportes documentales y críticos al estudio de la sucesión del marquesado del Valle de Tojo en el siglo XIX. *Revista Genealogía*, 26: 9-133. https://archive.org/details/iacg_revista_26
- Durston, A. 2003. La escritura del quechua por indígenas en el siglo XVII. Nuevas evidencias en el Archivo Arzobispal de Lima (estudio preliminar y edición de textos). *Revista Andina*, 37 (2): 207-236. <https://typeset.io/pdf/la-escritura-del-quechua-por-indigenas-en-el-siglo-xvii-3cbbfmdcz.pdf>
- Duviols, P. 1973. Huari y Llacuaz, pastores y agricultores : un dualismo de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional*, XXXIX: 153-191. <https://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/789>
 Reeditado: *Escritos de Historia Andina I*, Lima 2016, pp.81-130.
- Farrelly, B. J. M. 1959. Una reliquia olvidada: Rosario de Cochinoa. *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, 12: 121-129.
<http://www.biblio.fau.unlp.edu.ar/meran/opac-detail.pl?id1=9086&id2=16958>
- Fernández Latour de Botas, O.E. 1981. Sesenta años después. Visión crítica actual de la colección de Folklore de 1921. *Revista Nacional de Cultura*, 10: 105-138.
- Fidalgo, A., 1971. *Breve toponimia y vocabulario jujeños* [1965]. Buenos Aires: La Rosa Blindada.
- Forgione, C. A. 1998. Simbología de la muerte, enfermedad y creación en la piedra de rayo: su análisis en la cultura andina de la Puna jujeña, Argentina. *Actas del IV Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur*, II: 169-184.
- Gentile, M. E. 1985. Hulti - Acerca del uso de cierta alfarería Tiwanaku expansivo. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XVI: 205-220. www.saanropologia.com.ar/relacionescoleccion/relaciones
- Gentile, M. E., 1986. *El "control vertical" en el noroeste argentino. Notas sobre los atacamas en el valle Calchaquí*. Buenos Aires: Casimiro Quirós, editor.
- Gentile, M. E. 1988a. El camino de Matienzo por la puna de Jujuy. *Anales de Arqueología y Etnología*, 38-40: 159-181. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/14869/volcompleto-parte6.pdf
- Gentile, M. E. 1988b. Evidencias e hipótesis sobre los atacamas en la puna de Jujuy y Quebrada de Humahuaca. *Journal de la Société des Américanistes*, 74: 87-103. doi : 10.3406/jsa.1988.1330
http://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1988_num_74_1_1330
- Gentile, M. E. 1990. La colección Doncellas del Museo Etnográfico. *Gaceta Arqueológica Andina*, V (17): 77-84.
- Gentile, M. E. 1991a. El Maestro de Campo Don Gutierre Velasquez de Obando - Notas a su probanza de méritos y a su reparto de bienes. *Investigaciones y Ensayos*, 47: 385-407.
- Gentile, M. E. 1991b. Correspondencias etnohistóricas de dos estilos alfareros prehispánicos puneños - Evidencias, hipótesis y perspectivas. *Revista Comechingonia* 7 (1): 217-252.
- Gentile, M. E. 1991-1992. La conquista incaica de la puna de Jujuy - Notas a la crónica de Juan de Betanzos. *Revista Xama*, 4-5: 91-106.
- Gentile Lafaille, M. E. 1996. Dimensión sociopolítica y religiosa de la capacocha del cerro Aconcagua. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 25 (1): 43-90. https://www.persee.fr/docAsPDF/bifea_0303-7495_1996_num_25_1_1223.pdf
- Gentile, M. E. 1997. Entre el derecho andino y el derecho español. La sucesión en el cacicazgo de los indios Quilme reducidos en Buenos Aires. *Revista de Historia del Derecho*, 25: 305-364.
- Gentile, M. E. y Colatarci, M. A. 2001 [2004]¹²³. Las marcas del cielo en la tierra (puna de Jujuy, siglo XX). *Revista Folklore Latinoamericano*, V: 165-181.
- Gentile Lafaille, M. E. 2002a. Los casiques Uti. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 29: 31-56. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/114222>

123 La ponencia "Quipildor en la puna jujeña" (Buenos Aires, 2004) se publicó con el mismo contenido pero distinto título y fecha 2001 debido al desfase en las publicaciones del Área de Folklore del Instituto Universitario Nacional del Arte (actual Universidad Nacional de las Artes).

- Gentile, M. E. 2002b. Las preocupaciones de un indio del Perú en Córdoba: el testamento de Baltazar Uzcollo. *Investigaciones y Ensayos*, 52: 199-252.
- Gentile, M. E. 2003a. Contextos prehispánicos en papeles escritos: el caso de la apachita. *Revista Espéculo*, 29: 1-24. www.ucm.es/info/especulo/numero29/apachita.html
- Gentile, M. E. 2003b. Los espacios jurídicos de las identidades étnicas en el área andina argentina: las tres “repúblicas” en el siglo XVI. *Cuadernos de Historia*, 13: 149-175. www.acader.unc.edu/artcuaderno-dehistoria13.pdf
- Gentile, M. E. y Colatarci, M.A. 2004. “Quipildor en la puna jujeña”, ponencia leída ante el IX Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur y XIII Jornadas Nacionales de Folklore. Buenos Aires.
- Gentile, M. E. 2005 [2003]. Presencia incaica en el “paisaje de acontecimientos” de un sector de la puna de Jujuy: huanca, usnu, cachauis y quipildor. *Boletín de Arqueología PUCP*, 7: 217-262. revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindeferqueologia/article/.../1923
- Gentile, M. E. 2007a. Contexto sociopolítico de una encomienda temprana del área andina argentina (Tucumán, ciudad de El Barco, 1552). *Revista Histórica*, XLII: 290-330.
- Gentile, M. E. 2007b. Notas sobre algunas mujeres del Collasuyu (siglos XV al XVIII). *Revista Arqueología y Sociedad*, 18: 229-248. <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/Arqueo/article/view/13158/11692>
- Gentile, M. E. 2007c. Un relato histórico incaico y su metáfora gráfica. *Revista Espéculo*, 36: 1-16. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero36/relainca.html>
- Gentile Lafaille, M. E., 2008a. *Testamentos de indios de la gobernación de Tucumán (1579-1704)*. Buenos Aires: Instituto Universitario Nacional del Arte.
- Gentile, M. E. 2008b. “La sucesión en el cacicazgo de Cochinoa y Casabindo durante la guerra de Calchaquí (puna de Jujuy)”, c. 1661), ponencia leída ante las XXII Jornadas de Historia del Derecho Argentino, Buenos Aires, ms¹²⁴.
- Gentile, M. E. 2008c. Tucumán: etnohistoria de un topónimo andino. *Investigaciones y Ensayos*, 57: 61-98. <https://iye.anh.org.ar/index.php/iye/article/view/166/147>
- Gentile Lafaille, M. E. 2011. El Alero de los Jinetes: Iconografía e Historia de sus representaciones rupestres (Cerro Colorado, Córdoba, República Argentina). *Rupestreweb, revista de Arte Rupestre*: 1-62. <http://www.rupestreweb.info/alero.html>
- Gentile Lafaille, M. E. 2012a. Geografía y política. La gobernación de Tucumán en 1582, según la Relación de Pedro Sotelo Narváez. *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, XLV: 581-608. www.rcumaria-cristina.net:8080/ojs/index.php/AJEE/article/.../113
- Gentile Lafaille, M.E. 2012b. Objetos prehispánicos legados en testamentos de indios (gobernación de Tucumán, 1608 y 1619). *Revista Æquitas*, 2: 9-43. <http://revistaequitas.files.wordpress.com/2012/08/margarita-Gentile1.pdf>
- Gentile Lafaille, M. E. 2012c. Tres formas de restitución a los indios en la gobernación de Tucumán (siglo XVII). *Revista El futuro del pasado* 3: 333-370. <http://www.elfuturodelpasado.com/eFdp03/017%2012.pdf> DOI prefix: <http://dx.doi.org/10.14516/fdp>
- Gentile, M. E. 2013a. Nombres de lugares y personas con F en la “provincia de los diaguitas” (gobernación de Tucumán, siglos XVI-XVIII). *Bibliographica Americana*, 9: 86-109. <https://www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica/bibliographica-americana-1>
- Gentile Lafaille, M. E. 2013b. Un memorial pretoledano sobre el Tahuantinsuyu: relectura en 2012. *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, XLVI: 497-524. <http://www.rcumariacristina.net:8080/ojs/index.php/AJEE/issue/current>
- Gentile Lafaille, M. E. 2016a. La guerra por la colonización del valle de Calchaquí (gobernación de Tucumán, siglos XVI-XVII). Ensayo sobre el contexto de la Relación Histórica ... de Hernando de Torreblanca S.J., 1696¹²⁵. *Revista Cruz del Sur*, 16: 1-272. <http://www.revistacruzdel-sur.ar/RHCZDS-index.html>
- Gentile Lafaille, M. E. 2016b. In Memoriam Rodolfo A. Raffino. *Revista Cruz del Sur* 15: 115-122. <http://www.revistacruzdel-sur.ar/RHCZDS-index.html>

124 Esta ponencia se solicitó para publicar; se envió pero no se publicó.

125 En la transcripción del f. 30r se deslizó un error; ese tramo del texto dice: “Las cuales tuvo noticia había llevado la manceba de Bohorques, que despachó a Yavi, estancia del Maestre de Campo Don Pablo Bernardez de Obando: ...”.

- Gentile Lafaille, M. E. 2018. Contexto y explicación en Folklore. Un poco más acerca de la muerte del zorro (Jujuy, 1986). *Revista de Folklore Valladolid*, 442: 4-9. <https://funjdiaz.net/folklore/07ficha2.php?ID=4422>
- Gentile Lafaille, M. E. 2019a. Entorno sociopolítico y beligerante del testamento e inventario de bienes del casique principal Andrés Choque (Humahuaca, 1632-1633). *Revista Æquitas*, 14: 65-116. <https://revistaaequitas.wordpress.com/author/revistaaequitas/>
- Gentile Lafaille, M. E. 2019b. Toponimia y migraciones en algunas zonas áridas andinas (Siglos XVI-XX). *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, LII: 501-524.
- Gentile, M. E. 2019c. Dos comentarios a la libreta de viaje a Doncellas de Pablo G. Haedo (1942?). *Libro de Resúmenes XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, pp. 733-734. <https://suquia.ffyh.unc.edu.ar/handle/suquia/3487>
- Gentile Lafaille, M. E. 2021. Uncu incaico: ejercicio conjetural de etnohistoria sobre color, uso y función de tres prendas de la Colección Doncellas (puna de Jujuy). *Revista Cruz del Sur*, 44: 11-96. <http://www.revistacruzdelosur.ar/RHCZDS-index.html>
- Gentile, M. E. 2022, "El Proyecto "Estudio de las miniaturas ... del volcán Llullaillaco, Museo de Arqueología de Alta Montaña, Salta, Primera Etapa". *Bibliographica Americana*, 18: 47-72. <https://www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica/bibliographica-americana-16>
- Gentile Lafaille, M. E. 2023. Algunos aportes de Joan de Santa Cruz Pachacuti a su biografía, y a la Historia andina prehispánica y colonial. *Escurialensia: Revista digital de Historia y Arte*, 1: 1-42. <https://doi.org/10.54571/erdha.582> <https://publicaciones.rcumariacristina.net/ERDHA/article/view/582>
- Gentile Lafaille, M. E. 2024a. Un poco más acerca de los llamados ángeles arcabuceros (noroeste argentino, s.XVII-XVIII). *Escurialensia: Revista digital de Historia y Arte*, 2: 1-28. <https://publicaciones.rcumariacristina.net/ERDHA/issue/view/23> <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9583246>
- Gentile Lafaille, M. E., "Tocpos, historia colonial de un grupo diaguita en el siglo XVII", ms.2024b.
- Giusta, M. N. 2021. Modos de construir y habitar durante momentos tardocoloniales en la puna de Jujuy, Argentina: el caso de la localidad de Antigüoc. *Revista Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 46 (1): 15-55. <https://saantropologia.com.ar/relaciones-46-1/>
- González, A. R.1982. Las "provincias" Inca del antiguo Tucumán. *Revista del Museo Nacional*, XLVI: 317-380. <https://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/800>
- Guaman Poma de Ayala, F.,1987. *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno* [1613]. México: Siglo XXI. <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>
- Hanke, L. y otros, 1980. *Guía de las fuentes en hispanoamérica para el estudio de la administración virreinal española en México y en el Perú, 1535-1700*. Washington: Organización de los Estados Americanos. <https://books.googleusercontent.com>
- Ibarra Grasso, D. E. y Querejazu Lewis, R., 1986/2012. *30000 años de Prehistoria en Bolivia*. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.
- Itier, C. 1995. *Les textes quechuas coloniaux: une source privilégiée pour l'histoire culturelle andine*, en *Histoire et Société de l'Amérique latine*. <http://www.univ-paris-diderot.fr/hsal/hsal95/ci95.html>
- Lafone Quevedo, S. A., 1898. *Tesoro de Catamarqueños con etimologías de nombres de lugar y de persona en la antigua Provincia de Tucumán*. Buenos Aires: Imprenta de Pablo Coni e Hijos. <https://dn790006.ca.archive.org/0/items/tesorodecatamarq00lafo/tesorodecatamarq00lafo.pdf>
- Levaggi, A., 2014. *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires: Universidad del Salvador.
- Levillier, R. 1918. *La Audiencia de Charcas; correspondencia de presidentes y oidores. Documentos del Archivo de Indias*. Madrid: Publicaciones históricas de la biblioteca del Congreso Argentino. archive.org
- Levillier, R., 1919-1920. *Gobernación del Tucumán - Probanzas de méritos y servicios de los conquistadores*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra. archive.org
- Levillier, R., 1925. "Ordenanzas del Virrey Don Francisco de Toledo acerca de la orden que se ha de guardar en seguir los pleitos de indios. La Plata, 22-12-1574", en *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles siglo XVI. Ordenanzas del virrey Toledo*, tomo VIII 257-272. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra. archive.org
- Levillier, R., 1928. *Nueva Crónica de la conquista del Tucumán*. Lima - Varsovia: sin mención de editor.
- Lizondo Borda, M. (compilador) 1937-1949. *Documentos coloniales relativos a San Miguel de Tucumán y a*

la gobernación de Tucumán. San Miguel de Tucumán: Junta Conservadora del Archivo Histórico de Tucumán.

- Lozano Machuca, J. 1581. Carta del factor de Potosí... al virrey del Perú. En: *Relaciones Geográficas de Indias II:XXI-XXVIII*. Madrid 1885.
- Luque Colombres, C. 1956. Notas a un documento sobre la encomienda de Casavindo y Cochinoca. *Revista Historia*, 5: 138-152.
- Luque Talaván, M. 2012. Los libros de huacas en el virreinato peruano: fiscalidad y control regio en torno a los tesoros prehispánicos enterrados. *La Moneda: Investigación numismática y fuentes archivísticas*, pp. 293-311. http://gl.www.mcu.es/archivos/docs/Novedades/AHN_13_M_Luque_Talavan.pdf
- Mariscotti, A. M., *El substratum indígena de la cultura folk de Jujuy*, Buenos Aires 1962 ms.
- Mariscotti de Görlitz, A. M. 1973. La posición del señor de los fenómenos meteorológicos en los panteones regionales de los Andes centrales. *Revista Historia y Cultura*, 6: 207-215. <https://revistas.cultura.gob.pe/index.php/historiaycultura/article/view/241/257>
- Mariscotti de Görlitz, A. M. 1976. Los curi y el rayo. *Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas*, 4: 365-376.
- Mariscotti de Görlitz, A. M. 1978. Pachamama, Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona de los Andes centro-meridionales. *Revista Indiana*, 8: 1-430.
- Martínez Cereceda, J. L. 1985. Información sobre el comercio de pescado entre Cobija y Potosí, hecha por el corregidor de Atacama, Don Juan de Segura (19 de julio de 1591). *Cuadernos de Historia*, 5: 161-171. <https://cuadernosdehistoria.uchile.cl/index.php/CDH/article/view/46524>
- Matienzo, J. de, 1967. *Gobierno del Perú [1567]*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Millones, L., (compilador) 1990. *El retorno de las huacas - Estudios y documentos sobre el taki onqoy - Siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- Molina "el almagrista", C. de 1968 [1552?]. Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú. *Biblioteca de Autores Españoles*, CCIX: 57-95.
- Nardi, R. L. J. 1979. El kakán, lengua de los diaguitas. *Revista Sapiens*, 3: 1-33. http://serindigena.org/archivosdigitales/libros/kakan_lengua_de_los_diaguitas.pdf
- Nardi, R. L. J. 1986. Observaciones sobre nombres indígenas documentados en el Noroeste argentino. En Gentile Lafaille, M. E., *El "control vertical" en el noroeste argentino. Notas sobre los atacamas en el valle Calchaquí*, pp.170-174.
- Nielsen, A. y otros, "El *Qhapaqñan* entre Atacama y Lípez", en *Intersecciones en Antropología*, (Tandil), 7 (2006) 217-234. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=179514531016>
- Núñez de Prado, J., 21 de mayo de 1551. "Probanza presentada en la ciudad de El Barco por Juan Núñez de Prado, su fundador, para señalar sus servicios y manifestar sus agravios contra el capitán Villagrán", en Levillier, R., *Gobernación del Tucumán - Probanzas de méritos y servicios de los conquistadores*, Madrid 1919-1920, I: 68-132.
- O'Phelan Godoy, S. 2021. Bolívar en los laberintos políticos del Perú, 1823-1825. Procesos, *Revista ecuatoriana de Historia*, 53: 137-166. DOI: <https://doi.org/10.29078/procesos.v.n53.2021.2560>
- Palomeque, S. 2008. La "historia" de los señores étnicos de Casabindo y Cochinoca (1540-1662). *Revista Andes*, 17: 139-194.
- Palomeque, S. y Tedesco, É. 2014. Padrón de Casabindo y Cochinoca de 1654. Transcripción y estudio preliminar. *Revista Corpus*, 4 (2): 1-38. <http://corpusarchivos.revues.org/1212>; DOI: 10.4000/corpusarchivos.1212
- Polo de Ondegardo, J. [1559]. Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo En Lamana Ferrario, G. (ed.), *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo*, Lima - Cusco, 2012, pp.343-363.
- Puente Brunke, J. de la, 1990. Los encomenderos y la administración colonial en el Perú (siglos XVI-XVII). *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 17: 383-399. <https://repositorio.pucp.edu.pe>
- Raffino, R. A. y otros, 2015. *Una capital Inka al sur del Kollasuyu: El Shincal de Quimivil*. Buenos Aires: Fundación Azara. <https://www.fundacionazara.org.ar/img/libros/shincal-de-quimivil.pdf>
- Rojas, R., 1913. *Archivo Capítular de Jujuy - Documentos para la Historia Argentina*. Buenos Aires: Coni Hermanos.
- Rolandi de Perrot, D.S. 1979. Los tejidos de Río Doncellas, dto. Cochinoca, provincia de Jujuy. *Actas de las*

Jornadas de Arqueología del Noroeste Argentino, pp.22-73.

Rostworowski de Diez Canseco, M., 1983. *Estructuras Andinas del Poder - Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rostworowski, M. 1999. Los curacas costeños. *Revista Histórica*, XXIII(2): 283-311.

Rowe, J.H. 1946. The Inca culture at the time of the Spanish conquest. *Handbook of South American Indians*, II: 183-330.

Salas, A. M. 1945, *El antigal de Ciénaga Grande (Quebrada de Purmamarca, Prov.de Jujuy)*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Santillán, H. de [1572] 1968. Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas. *Biblioteca de Autores Españoles*, 209: 97-149.

Schuller, R. R., 1907, *Vocabularios y nuevos materiales para el estudio de la lengua de los indios lican-antai (atacameños)-calchaqui*. Santiago de Chile: F. Becerra. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9883.html>

Téllez Lúgaro, E. y Silva Galdames, O. 1989. Atacama en el siglo XVI. La conquista hispana en la periferia de los Andes meridionales. *Cuadernos de Historia*, 9: 45-69.

Thoms, W. (Ambrose Merton), "Folk-lore", en *The Athenaeum* (London), 982 (1846).

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b0/Folk-lore_%28extracted_from_The_Athenaeum_1846-08-22%29.pdf

Togo, J. 1999. Rincón de Atacama: un sitio de la cultura Las Mercedes, provincia de Santiago del Estero. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, I: 154-159.

Toledo, F. de, virrey, ver Levillier.

Vaïsse, E., F. S. Hoyos y A. Echeverría i Reyes, 1896. *Glosario de la lengua atacameña*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8411.html>

Valcárcel, L. E. 1958. La etnohistoria del Perú antiguo. *Revista del Museo Nacional*, XXVII: 3-10.

Varios, *Revista Estudios Atacameños* 10, p.11-15, San Pedro de Atacama 1992.

Villalonga, A., 1942. *Ramificaciones de la Quebrada de Humahuaca y del camino de los Incas*. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.

Villar Córdova, S. 1966. La institución del yanacona en el incanato. *Nueva Corónica*, I: 1-94.

Zuidema, R. T., 1995. *El sistema de ceques del Cuzco - La organización social de la capital de los incas* [1964]. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Webgrafía

https://satellites.pro/mapa_de_Argentina#-24.720807,-68.535510,19

Agradecimientos

Institucionales

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, República Argentina; Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy; Archivo de Tribunales de la Provincia de Jujuy; Archivo General de Indias, Sevilla; Real Biblioteca del Monasterio, San Lorenzo del Escorial; Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid; Biblioteca Nacional de España.

Personales

Lidia C. Alfaro de Lanzzone, Ma. Paz Alonso, Fanny Benítez de Solano, Fco. Javier Campos y Fernández de Sevilla, Ma. Azucena Colatarci, Enrique N. Cruz, Asunción Miralles de Imperial y Pasqual del Pobil, Álvaro Moreno Egido, Hugo A. Pérez Campos, Rodolfo A. Raffino, Silvia Rey Campero, Thierry Saignes, Mateo Amado Sosa y Elsa Rosenthal de Sosa, Elba Suárez de Colatarci y Nora Tulián de Pérez.